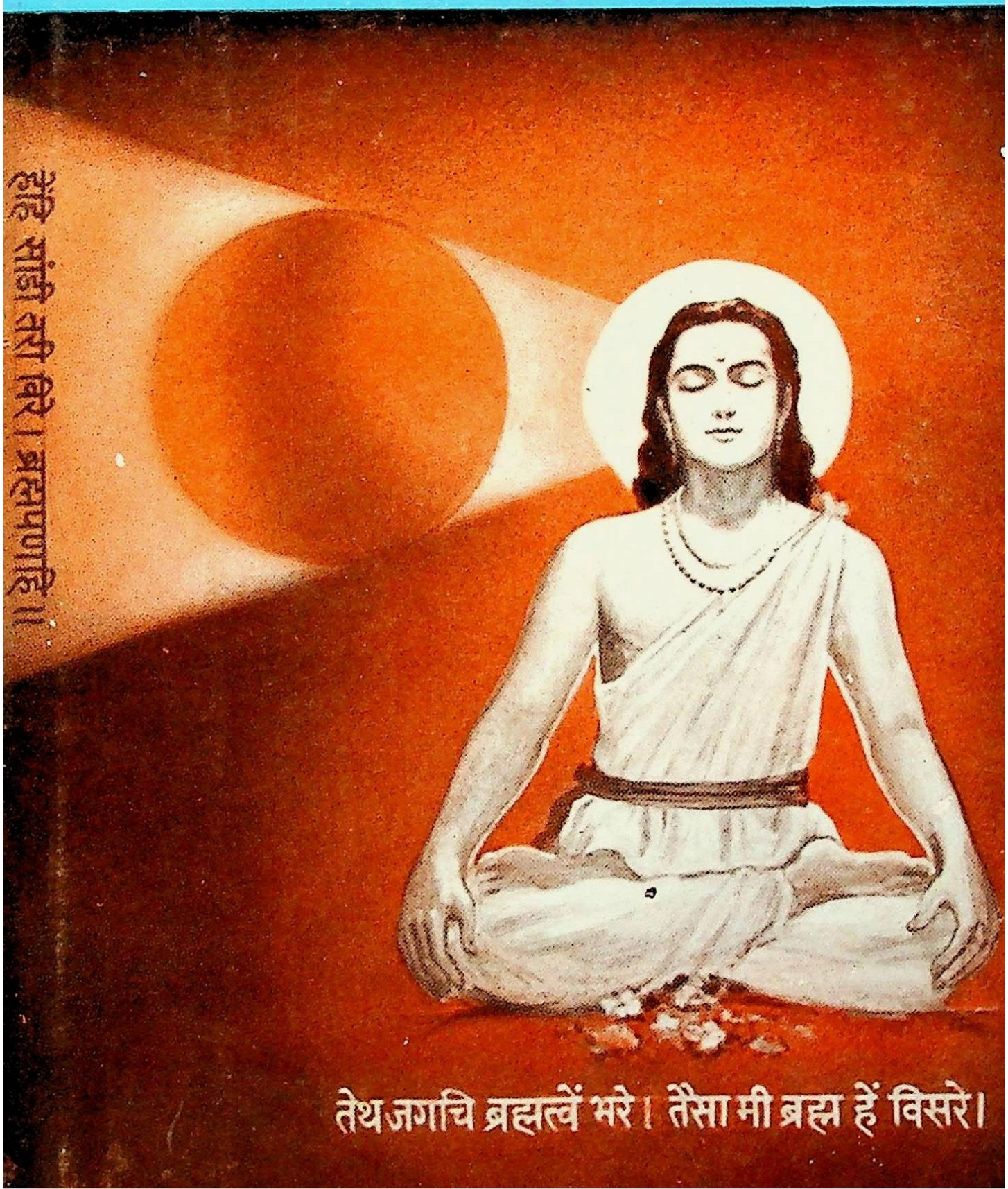
श्री ज्ञानेश्वरांचें आत्मदर्शन

अर्थात्

कार्य आणि तत्त्वज्ञान

रामचंद्र नारायण सराफ



श्री ज्ञानेश्वरांचें आत्मदर्शन

अर्थात्

कार्य व तत्त्वज्ञान

गुरुदेव रानडे स्मारक व्याख्यानमाला.

लेखक,

रामचंद्र नारायण सराफ,

शहापूर–बेळगांव.

मुक्त मुमुक्षु बद्ध । हा तंबवरीच योग्यताभेद ।
अनुभवामृतस्वाद । विरुद्ध जंब ।।

अनुभवामृत.

प्रकाशक,

अकॅडेमी ऑफ कंपॅरेटिव्ह फिलॉसॉफी
अँड रिलिजन: बेळगांव.

शके १९०४ प्रथमावृत्ति सन् १९८२

प्रकाशक : **श्री. ज. वा. परुळेकर,** बी. ए.
सेक्रेटरी : अॅकॅडेमी ऑफ कंपॅरेटिव्ह
फिलॉसॉफी अॅंड रिलिजन : बेळगांव.

❋ १९८२ अॅकॅडेमी ऑफ कंपॅरेटिव्ह
फिलॉसॉफी अॅंड रिलिजन : बेळगांव.

❋ प्रथम आवृत्ति १९८२

❋ **मूल्य रु. ४०–००**

(सर्व हक्क प्रकाशकांचे स्वाधीन)

मुद्रक : टी. ए. कुलकर्णी,
B.Sc. (Hons)., B.Ed.
नूतन प्रिंटिंग प्रेस,
पाटील गल्ली, बेळगांव.

समर्पणम् ।

भगवन् त्वदाज्ञया-

यत्करोमि यदश्नामि यज्जुहोमि ददामि यत् ।
यत्तपस्यामि भगवन् तत्करोमित्वदर्पणम् ।।
यत्कृतं तु मया देव तत्सर्वं न मया कृतम् ।
त्वया कृतं तु फलभुक् त्वमेव मधुसूदन ।।
म्हणति तद्रूपां ब्रह्मा तया । फळेसि क्रियां इयां ।
तेंचि होतु आम्हां भोगावया । कांहींचि नृरो ।।

भगवदनुग्रहाभिलाषी
रामचंद्रः

-: अनुक्रमणिका :-

	विषय	पृष्ठ
	उपोद्घात : विषय आणि प्रयोजन	१
	विभाग १ ला : व्यक्तिदर्शन अर्थात् कार्य	
१.	सामाजिक कार्य	२४
२.	वाङ्मय कार्य	३१
३.	वाङ्मय कार्य (पुढे चालू)	४४
४.	सप्रयोजक व हेतुगर्भ शब्द योजना	४८
५.	सदर (पुढे चालू)	५१
५.	कांटेकोर, विनचूक अशा कोरीव व्याख्या	५५
६.	व्याख्याविचार: पुढे चालू	६५
७.	सदर	७५
८.	सदर	८४
९.	सालंकृत वाणी	९५
१०.	सालंकृत वाणी, रूपक	१०६
११.	सालंकृत वाणी, उत्प्रेक्षा	११५
१२.	सौंदर्य प्रदर्शन	११९
१३.	सार्वत्रिक सहानुभूति व स्नेहभावनेची अथांग खोली	१२६
१४.	ज्ञानेश्वरांच्या वाणीचे वर्णन त्यांच्याच शब्दांत	१३०
१५.	ज्ञानेश्वर वाङ्मयाचा संक्षिप्त परिचय	१३७
१६.	ज्ञानेश्वरीचें अंतरंगदर्शन; त्यांच्याच शब्दांत	१४०
१७.	ज्ञानेश्वरीचें अंतरंग, त्यांच्याच शब्दांत: पुढे चालू	१४७
१८.	ज्ञानेश्वरीची मुकुलमुद्रा	१५४
१९.	पारमार्थिक कार्य	१७१

विषय पृष्ठ

विभाग २ रा : तत्त्वदर्शन–तत्त्वज्ञान

१.	साक्षात्कार व तत्त्वज्ञान यांचे स्वरूप	१७९
२.	सदर (पुढे चालू)	१८९
३.	ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा उगम	१९४
४.	ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान, मूल तत्त्वाचें स्वरूप	१९९
५.	सांख्य तत्त्वज्ञानाचा विचार, स्वीकार व सात्मीकरण	२०५
६.	शैवागम सारासारविचार व स्वीकार	२१४
७.	ज्ञानेश्वरांचें स्वतंत्र व विशिष्ट तत्त्वज्ञान. मूलतत्त्वाचें स्वरूप	२२०
८.	ईश्वरतत्त्व. स्वरूप वर्णन.	२२७
९.	ईश्वराचे अवतार, स्वरूप व कार्य.	२३२
१०.	सृष्टीचें स्वरूप. उत्पत्ति व प्रक्रिया	२३५
११.	वेदांतातील प्रकृति पुरुषाचें स्वरूप	२४१
१२.	ब्रह्म, अध्यात्म, कर्म, अधिभूत, अधिदैव व अधियज्ञ यांच्या व्याख्या व तात्त्विक स्वरूप.	२४७
१३.	सृष्टि, भ्रम, उत्पत्ति की विलास ?	२५६
१४.	सृष्टि. परम प्रकृति अर्थात् द्विधाप्रकृतिसंगमरूप जीव	२६४
१५.	म्हणौनि इये आत्मलीळे नाहीं आनि कांटाळें ॥	२७७
१६.	अपुऱ्या दृष्टांतांचें स्वारस्य व सार्थकत्व	२८३
१७.	सद्वस्तूच्या एकत्वामुळेच सगळेच दृष्टांत अपुरे पडतात	२९०
१८.	सृष्टीचा आविर्भाव म्हणजे शंकामूलक आभास.	२९६
१९.	जगत्कारण प्रकृतीचें स्वरूप.	३०२
२०.	प्रकृतीचें स्वरूप: व्याप्ति, शक्ति व कार्य	३०८
२१.	पराप्रकृति, अधिदेव, क्षेत्रज्ञ, पुरुष, जीव. भिन्न नांव, एकच तत्त्व	३१५
२२.	अज्ञेयत्वाचें स्वाभाविक आवरण असलेले ज्ञान म्हणजे जीवात्मा–क्षेत्रज्ञ	३२३

	विषय	पृष्ठ
२३.	अधियज्ञ, महेश्वर, परपुरुष, परमात्मा, परब्रह्म. एकार्थक पर्याय शब्द	३३३
२४.	हे विसांवेविण वाट । वहावी कवणें ।।	३४५
२५.	जन्म. पूर्वजन्म व पुनर्जन्म.	३५२
२६.	नियति आणि स्वातंत्र्य	३६४
२७.	साधनांची एकात्मता–ज्ञानभक्ति. पर्यवसान आणि परिणति	३७७
२८.	ज्ञानेश्वराचें नैतिक तत्त्वज्ञान	४०३
२९.	उपसंहार आणि ग्रंथपरिहार.	४०७

–o–

प्रकाशकाचे दोन शब्द :

श्री गुरूदेव रानडे स्मृति व्याख्यानमालेतर्फे श्री रामचंद्र नारायण सराफ यांचीं १९७७–७८ सालचीं व्याख्यानें झाली. विषय "श्री ज्ञानेश्वरांचे आत्मदर्शन" हा होता. व्याख्यानें तारीख २।६।१९७८ रोजीं सुरू होवून, श्री गुरूदेवांचे पुण्य-तिथी दिवशीं, ६ जून रोजीं हीं व्याख्यानमाला संपली. हीं पांच व्याख्यानें विस्तारित करून, श्री सराफ यानीं हा ग्रंथ लिहिला आहे.

श्री रामभाऊ सराफ यांचा श्री ज्ञानेश्वर वाङमयाचा व तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास ५०।६० वर्षांचा आहे. हा ग्रंथ लिहून तयार करणेस त्याना दोन वर्षे तरी लागलीं. "श्री ज्ञानेश्वरकृत चांगदेव पांसष्टी", "श्री ज्ञानेश्वरांचें चरित्र" व "अनुभवामृत: आस्वाद, टीका" हे त्यांचे तीन मराठी ग्रंथ यापूर्वीच प्रसिद्ध झाले आहेत. Shri Jnaneshwar: Comparative and Critical Study of his Philosophy हा त्यांचा इंग्रजी निबंधही वाचनीय झाला आहे. हा निबंध अमेरिकेच्या काँग्रेस लायब्ररीनें मागवून घेतला व आपले कॅटलॉगमध्ये छापणेकरितां श्री सराफ यांचा जीवनवृत्तांतही मागवून घेतला. आतां प्रसिद्ध होत असलेल्या या नवीन ग्रंथांत श्री ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञानाचें संपूर्ण व सखोल दर्शन त्यानीं घडविलें आहे. श्री ज्ञानेश्वरांचे सारखा योगी व साक्षात्कारी संतांचें "आत्मदर्शन" होणे-करता हा ग्रंथ प्रत्येकानें वाचावा इतका सुंदर झाला आहे असें वाचणाऱ्यास आढळून येईल.

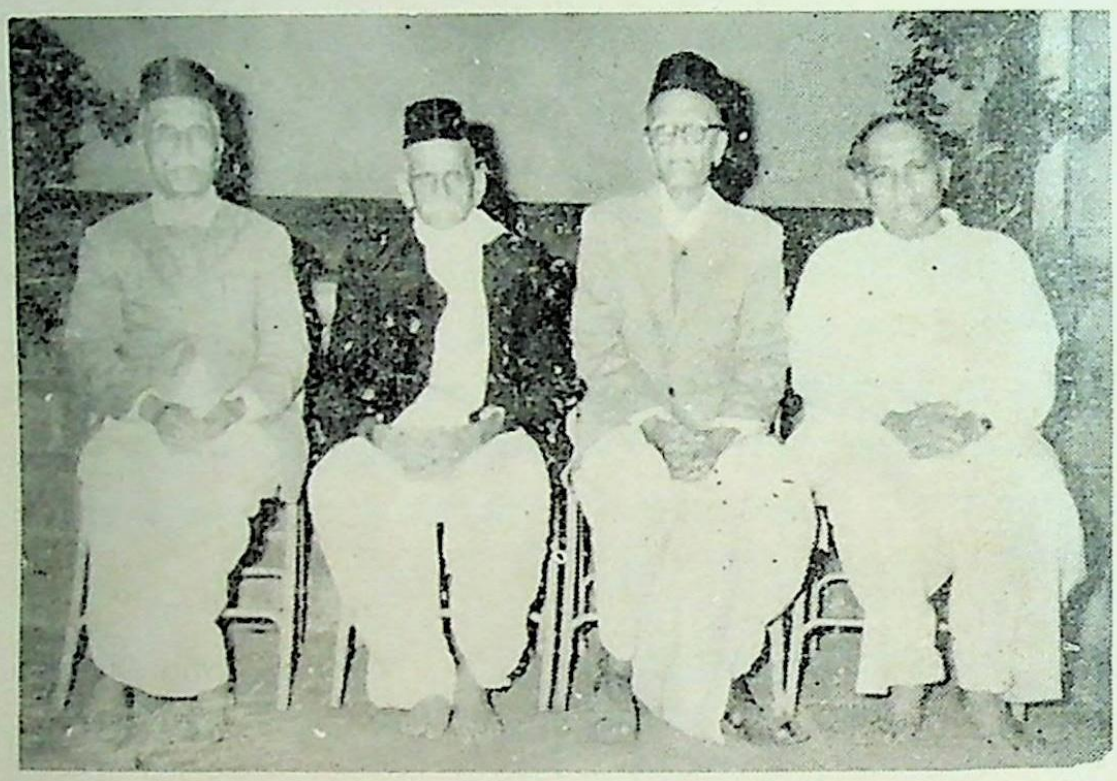
महाकवी व तत्त्वज्ञानी कै. द. रा. बेंद्रे यानीं, "अनुभवामृत: आस्वाद टीका" या ग्रंथावर "ग्रंथ समग्र वाचून पाहिला. तो उत्तम व चितनीय वाटला" असा अभिप्राय दिला आहे. दुसरे एका पत्रांत, "श्री सराफ संतश्रेष्ठ ज्ञानेश्वराबर लिहिण्याबद्दल प्रामाणिक अधिकारी आहेत," असें लिहिलें आहे. यावरून श्री रामभाऊ सराफ यांची योग्यता कळून येईल.

हा सुंदर ग्रंथ श्री रामभाऊ सराफ यानीं लिहून दिला एवढेच नव्हे, त्यानीं या ग्रंथाची सर्व प्रूफे सुद्धा स्वत: तपासणेचें कबूल केलें. आम्ही त्यांचे याबद्दल फार आभारी आहोत.

वाचकांचे हाती आतां हा ग्रंथ ठेवणेस आम्हाला आनंद वाटतो. जिज्ञासूनीं वाचून आपला अभिप्राय कळविलेस आम्हास आणखी आनंद वाटेल.

गुरुदेव मंदिर, बेळगांव.
चैत्र शु।। ९ शके १९०४
(तारीख २ एप्रिल १९८२)

श्री गुरुदेव रानडे स्मृति व्याख्यानमाला
(२-६-१९७८)



१. ज. वा. परुळेकर
२. कृ. द. संगोराम
३. रा. ना. सराफ
४. दि. वा. परुळेकर

(व्याख्याने)

ॐ

तत् सत् ब्रह्मणें नमः

श्री ज्ञानेश्वरांचें आत्मदर्शन

अर्थात्

कार्य आणि तत्त्वज्ञान

उपोद्घात

विषय आणि प्रयोजन

१. ग्रंथाचा विषय श्री ज्ञानेश्वरांचे आत्मदर्शन असा आहे. याचे दोन अर्थ होतात. पहिला म्हणजे ज्ञानेश्वरांनीं करून दिलेलें आत्मदर्शन म्हणजेच व्यक्तिदर्शन; दुसरा म्हणजे ज्ञानेश्वरांना झालेलें आत्मदर्शन म्हणजे साक्षात्कार. पहिल्यानें त्यांचें कार्य व दुसऱ्यानें त्यांचें तत्त्वज्ञान समजून येतें. कारण कार्यानें व्यक्तित्व व तत्त्वज्ञानानें अनुभव प्रकट होतो. शौर्याच्या कृत्यानींच शूर समजून येतो. तसेंच अनुभव त्याच्या प्रकटीकरणाच्या उद्गारावरून समजत नसला तरी अनुमानितां येतो. जसें हाय, हाय, म्हणणाऱ्याला दुःख व वहावा म्हणणाऱ्याला सुख झाल्याचें समजून येतें. अनुभव मात्र ज्याचा त्यालाच प्रत्यक्ष. हा अनुभव जेव्ह बुद्धिसंगत असा दाखविला जातो तेव्हांच तो तत्त्वज्ञान होतो. बुद्धिसंगत म्हणजे बुद्धिगम्य नव्हे. बुद्धिच्या पलीकडे असणारा अनुभव बुद्धिला तो तसा आहे हे मान्य करावयाला लाऊन संतुष्ट करणें ऐवढेंच तत्त्वज्ञानाचें कार्य. बुद्धीला आक्षेप काढूं न देतां निरुत्तर करणें हेंच तत्त्वज्ञानाचें म्हणजे पर्यायानें साक्षात्काराचें सत्यत्व व समर्थन होय.

२. कार्य जेवढें व्यापक, विविध, व अवघड तेवढे व्यक्तित्व विशाल, उन्नत व हिऱ्याप्रमाणें हजारों पैलूनीं चमकणारें दिसतें. व्यक्ति कितीहि मोठी कर्तुत्ववान् असों, आपले सगळें व्यक्तित्व ती कार्यांत प्रकट करू शकत नाहीं. डोळ्यांना समुद्राची सपाटी तेवढी दिसते, खोली दिसूं शकत नाहीं. तसें एकादी

व्यक्ति जें आणि जेवढे कार्य करते तें आणि ते तेवढेंच कार्य ती करूं शकते असें म्हणतां येत नाही. या अप्रकट भागाबद्दल अनुमान करतां येतें व केलें गेलें आहें. हें अनुमान त्याच्या प्रकट व्यक्तित्वाशीं सुसंगत असल्यासच तें संभाव्य सत्य ठरतें; निश्चयात्मक सत्य नव्हे हें ध्यानी ठेवलें पाहिजे.

३. तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींतहि हीच गोष्ट आहे. जेवढें सांगतां येण्याजोगें आहे तेवढें सगळेंच सांगितलें जात नाही, सांगितलें जाणें शक्यहि नाहीं. यामुळेंच प्रत्येक तत्त्वज्ञान्याच्या अभ्यासकांत मतभेद उत्पन्न झाले आहेत. अशावेळीं त्या तत्त्वज्ञान्याच्या सगळ्या वचनाशीं सुसंगत असेल तेंच सत्य असण्याचा संभव आहे. निश्चयानें सत्य म्हणून सांगतां येणार नाहीं. इतर वचनाशीं सुसंगत असूनहि तत्त्वज्ञाला तें मान्य असेलच असें म्हणतां येणार नाहीं. विसंगत असेल तर मात्र निश्चित नव्हे असे म्हणतां येतें. शंकराचार्यांच्या संप्रदायांत त्यांच्या वचनांशीं सुसंगत असें तत्त्वज्ञान सांगणारे अनेक पोट संप्रदाय निर्माण झाले. त्यांच्यांत परस्परांशीं विसंगति व क्वचित् विरोधहि आहे. यापैकीं कोणाचें विवेचन आचार्यांना अभिप्रेत होतें हें सांगण्याला निर्णायक गमक नाहीं. आचार्यांच्या ग्रंथावरून निघेल तेंच व तेवढेंच आचार्यांचें असे निश्चयाने म्हणता येतें. बाकीचीं विवेचनें केवळ मखलाशी होत. अशा बाह्यात् विवरणांना आळा घालण्याकरितां आचार्यांनी बृहदारण्यकोपनिषदावरील आपल्या भाष्यांत दंडक घालून ठेवला. ते म्हणतात :- "नाक्षरबाह्यो वेदार्थो वेदार्थोपकारी वा ।" वेदांची अक्षरें शब्दसुद्धां नव्हेत-सोडून केलेला अर्थ, वेदार्थ तर नव्हेच पण वेदार्थाला उपकारकहि नव्हे. एवढ्याकरितांच कार्य वा तत्त्वज्ञान या बाबतीत त्या त्या व्यक्तींचीं वचनेंच प्रमाण धरलीं पाहिजेत.

ज्या ठिकाणीं ग्रंथकाराचें एकादें विधान सत्य ठरण्यास आवश्यक असें पूर्वकृत्य गृहित धरणें भाग पडतें तिथेंच तेवढें वचनबाह्य विवेचन करावें लागतें व तिथंच तें समंजस ठरतें.एकादा मनुष्य मेला असें विधान केलें असेल तर तो जिवंत होता, व जन्माला आला होता, त्याला आईबाप होते हें निमूटपणें मानावें लागते. त्याकरितां ग्रंथकाराच्या वचनांची अगर त्यांच्याशी सुसंगतीची अपेक्षाच असत नाही. कारण तीं पूर्वकृत्यें गृहित धरल्याशिवाय मूळ विधानाची सिद्धीच होत नाहीं.

४. ज्ञानेश्वरांचे कार्य व तत्त्वज्ञान या बाबतींत तर त्यांच्या वचनावर आधारूनच विवरण केलें पाहिजे. कारण सूचक, समर्पक, हेतुगर्भ व सप्रोयजक अशा शैलीमुळें उत्तान अर्थानें इंगित झाकलें जातें. आजवर त्याच्या महत्वाच्या

मानाने त्यांच्या वाङमयाचा अभ्यास झाला नाहीं तरी झालेला अभ्यास कांहीं थोडा नाहीं. पण हा अभ्यास कोणातरी थोर पुरुषानें सांगीतलेला म्हणून केवळ श्रद्धेनेंच मान्य करावयाचा. दुसऱ्या प्रकारचा अभ्यास म्हणजे ज्ञानेश्वर कसे असावेत व त्यांचें तत्त्वज्ञान काय असावें. या विषयीच्या अभ्यासकाच्या अपेक्षे प्रमाणें ते आहेत असें दाखविण्याऱ्यांचा. या दोघांनींहि स्वत: ज्ञानेश्वर काय म्हणतात याकडे पूर्ण डोळेझांक केली आहे. ज्ञानेश्वर कसे आहेत हें दाखविण्या-ऐवजी ज्ञानेश्वर कसें असावयाला पाहिजेत हेंच ते दाखवितात. त्यामुळें त्यांचें कार्य व तत्त्वज्ञान याच्या बाबतींत विपर्यासच अधिक झाला आहे. त्यांच्या कांहीं उदाहरणांचा अभ्यास पुढें केला आहे. त्यावरून होणारा विपर्यास उघड होईल. असा विपर्यास टाळण्याकरितां ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांतच त्यांचें कार्य व तत्त्वज्ञान मी मांडणार आहे. ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांना सोडून केलेलें विधान वा विवेचन वाहचात् वा चूक म्हणावें. एकाद्या अधिकारी व्यवतीच्या विवरणाशीं तें जमत नाहीं म्हणून तें चूक म्हणतां येणार नाहीं. कारण तो ज्ञानेश्वराचा आशय सांगतो आहे; कोणाही अधिकारी व्यक्तीच्या विवरणाचा नव्हे.

कार्याच्या विपर्यासाचीं उदाहरणें

५. ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानेश्वरी कां लिहिली असा प्रश्न प्रा. फाटक यांनीं उपस्थित केला. त्यांचें उत्तर म्हणून ते सांगतात की परधर्मीयांच्या आक्रमणाच्या बाबतींस महाराष्ट्राला सावध व सिद्ध करावें. तो उद्देश आपल्या ग्रंथानें सफल झाला असें ज्ञानेश्वरच सांगतात असें त्यांचे म्हणणें आहे. पहिल्या विधानाच्या समर्थनार्थ.

कलि गिळितया जीवा । सर्वप्रकारी धांवा । करीपां वेगी ॥

व तो उद्देश सफल झाला या विधानाला प्रमाण म्हणून

प्रबंधव्याजें जगातें । रक्षिलें जाणा ॥

अशी दोन वचनें उद्धृत करतात.

वरील दोन वचनांतील "कळि" व "जग" या दोन शब्दांचे व्याकरण व कोश याना अगम्य असलेले लोकविलक्षण अर्थ करून फाटक युक्तिवाद करून सांगतात की कलि काय ज्ञानेश्वरांच्या काळींच जीवांना ग्रासीत होता म्हणून त्यांना वांचविण्याकरींता ज्ञानेश्वरानीं धाऊन जावे ? तेव्हां या ठिकाणी कलि या शद्धाचा अर्थ परधर्मीयांचे आक्रमण त्यापासून महाराष्ट्राला वाचविण्याकरितां

त्याला सावध व सज्ज करणें हा ज्ञानेश्वरी लिहिणाऱ्याचा उद्देश ! हा उद्देश सफल झाल्याचे पूर्णोद्गार ज्ञानेश्वर दुसऱ्या वचनांत काढीत आहेत असे फाटक दाखवितात. त्यांचा युक्तिवाद असा. हा ग्रंथ मराठीत लिहिलेला असल्यामुळें त्यांच्या वाचनानें ज्याचे रक्षण व्हावयाचे तो महाराष्ट्र. डोळ्यांना चक्कर आणणारी ही उडी आहे पण ती आकाशांत नसून खोल दरींत.

६. ज्ञानेश्वरी लिहून महाराष्ट्राचें स्वातंत्र्यरक्षण होईल असें मानण्या इतकें ते दुधखुळे नव्हते. शिवाय स्वपरभेदभाव विसरलेल्या विश्ववंधूला एका धर्माचा पक्षपात घेण्याची कल्पनाच मनाला शिवली नसती. हें विश्वाचि माझें घर म्हणणाऱ्याला परकी कोण ? तया वंधू कोण काहयाचा द्वेषिया कवण तयाचा असें कळवळत म्हणणारे एका महाराष्ट्राच्या स्वातंत्र्याकरितां पोटतिडकिने लिहितील कसें ? त्यांचा उद्देश विश्वोद्धार होता महाराष्ट्राचें स्वातंत्र्य नव्हे. प्रत्यक्षात घडलेंहि तसेंच. ज्ञानेश्वरीच्या समाप्तीनंतर अवघ्या पंचवीस वर्षाच्या आंत यादवांचें साम्राज्य कोसळलें. तेव्हां हें काय ज्ञानेश्वरीलेखनाचें फळ म्हणावयाचें? ज्ञानेश्वर तर सांगतात की आपला उद्देश सफल झाला. मग याची संगति लागावयाची कशी ?

७. सर्वच थोर साक्षात्कारी पुरुषा प्रमाणें ज्ञानेश्वरांनाहि सांसारिक जीवनांत काडीमात्र रस वाटत नव्हता. स्वसुखाचे सदा खराटे असणाऱ्यांनाच विषय सुख गोमटें वाटतें. जे सदैव आत्मतृप्त म्हणूनच नित्यतृप्त त्यांना इच्छा कशाची? सर्वच मिळविलें त्यांना प्राप्तव्य तें काय ? म्हणून त्यांनी प्रयत्न करावा ? त्यांना पाहिजे होतें ब्रह्मींचे स्वराज्य महाराष्ट्राचें केवल नव्हे. त्यांना रक्षण करावयाचें होते तें जीवमात्राचें केवल महाराष्ट्राचें नव्हें. ज्ञानदेवें तारिले अपार जीवजंतु असा निर्वाळा साधुसंतांनीं दिला आहे. त्यांनीं ब्रह्मीचें स्वराज्य मिळविले व अपार जीवजंतु तारून त्यांनाहि ते प्राप्त करून दिलें. हीच त्यांच्या कार्याची फलश्रुति व हेंच त्यांच्या पुर्णोद्धाराचे रहस्य.

८. राजकीय स्वातंत्र्य हें मानवाचें अंतीम उद्दिष्ट नव्हेच. इतकेंच काय तें एक भव्य ध्येयहि नव्हे. स्वतंत्र,संपन्न व समर्थ राष्ट्रेंहि असंतोषानें तळमळत आहेत. स्वातंत्र्यानें त्याच्या समस्या सुटल्या नाहींत, शांति समाधान प्राप्त होऊन कृतकृत्यताही त्यांना लाभली नाहीं.उलट पक्षी पारतंत्र्यात जन्मून ज्यांनी आत्मस्वातंत्र्याचा प्रत्यय घेतला ते कृतकृत्य झाले. स्वातंत्र्यांत जन्मलेल्या व राहणाऱ्या व्यक्तींना ही कृतकृत्यता लाभली आहे काय? भगवान् रामकृष्ण,स्वामी विवेकानंद, स्वामी रामतीर्थ हें राष्ट्राच्या पारतंत्र्यांत जन्मले व पारतंत्र्येंतच ब्रह्मरूप झाले.

ते काय दुर्दैवी म्हणावयाचे ? स्वातंत्र्याच्या चळवळींत पडलेले महर्षि अरविंदहि शेवटीं त्याचा त्याग करून (आत्मास्वातंत्र्याच्या) मार्गे लागले.

९. राष्टाचें स्वातंत्र्य मिळतें व जातें, साम्राज्यें उभीं होतात, मोड कळतात, इतकेंच काय काहीं मानववंशहि नामशेष होतात. पण त्यांचें तत्त्वज्ञान, काव्य अजरामर होतात व मानववंशाला दीपस्तंभ होतात. ग्रीकांचें साम्राज्य नष्ट झालें ग्रीकराष्ट्रहि नष्ट झालें इतकेंच काय ग्रीक वंशहि नष्ट झाला. पण होमर डेमॉस्थेनीज, प्लेटो, ॲरिस्टॉटल अजरामर होऊन जगद्गुरु वनले आहेत. ग्रीकांच्या स्वातंत्र्याऐवजी ग्रीक वाङमय नष्ट झालें असतें तर काय ग्रीकांच्या स्वातंत्र्याचा त्यांना अगर इतरांना अधिक लाभ झाला असता ? यादवांचें साम्राज्य राहून ज्ञानेश्वरांचे ग्रंथ जर जन्माला आले नसते तर ती काय अभिनंदनीय गोष्ट ठरली असती ? यांदवांचें साम्राज्य अगर कुठलेंच साम्राज्य देऊं शकणार नाहींत तें आत्मस्वातंत्र्य, आत्मसुख चिर शांति, कृतकृत्यता देऊन मानवी जीवन सफल व सुफल करणें हें महनीय ध्येय त्यांचेसमोर होतें.

१०. येशू ख्रिस्ताप्रमाणें सर्वच थोर साक्षात्कारी पुरुषांचा Give to Ceasar what is Ceasour's राजदेय राजाला देऊन मोकळे व्हा. केवळ ज्यावेळीं राजसत्ता धर्माचरणाला प्रतिवंध करील, आत्मोद्धाराचा मार्ग बंद करील त्याचवेळीं धर्मानें आणि धर्माकरितांच हातांत शस्त्र घेणें योग्य व आवश्यक ठरेल. कांरण त्यावेळीं युद्ध हेंच धर्माचरण आत्मोद्धाराची साधना ठरतें. इतर वेळीं धर्मानें राजकारणाशीं संवंध ठेऊं नये. इतकेंच काय धर्मानें राजसत्तेचें सहाय्यहि घेऊं नये. त्यामुळें धर्म मिंधा व परावलंवी होतो. धर्म स्वावलंवी व स्वतंत्र पाहिजे. कालीदासानें कण्वाच्या वावतींत म्हटल्याप्रमाणें "स्वाधीनकुशला: सिद्धिमंत: । असें प्रत्येक धर्मोपदेशकाला म्हणता आलें पाहिजे. राज्यरक्षण राजानें करावें, धर्मरक्षण धर्माचार्यानीं करावें."

११. परधर्मीयांचें आक्रमण थोपविण्याकरितां जर ज्ञानेश्वरी लिहिली गेली तर ती काय आज गतार्थ आणि निश्प्रयोजन झाली ? कारण आज तसा धोका महाराष्ट्रासमोर नाहीं. मग अशा निष्प्रयोजन विषयावर फाटकानीं व्याखानें तरी का दिलीं ? व देऊन काय साधलें ? ज्या लाखों लोकांना ज्ञानेश्वरी चिरंतन शांति, आत्मस्वरूपाचें अनिर्वचनीय व अखंड सुख मिळऊन देणारा ग्रंथ वाटतो त्यांना त्यांचा उपयोग आहे, प्रयोजन आहे; फाटकांना नाहीं.

१२. आतां ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ मराठींत लिहिला असल्यामुळें तो महा-

राष्ट्राकरितांच या फाटकांच्या विधानाचा विचार करूं.

अशी कोणती भाषा जागतिक आहे कीं तिच्यात ग्रंथ लिहून जगाला उपदेश करितां येईल ? भगवान् बुद्धानें आपला उपदेश पाली भाषेंत केला. आज पाली भाषा जाणणारे किती आहेत ? कांहीं तुरळक अभ्यासक इतकें असून आज त्या धर्माचे अनुयायी एक अव्ज लोक ती भाषा न कळतांच बुद्धं सरणं गच्छामि म्हणतातच आहेत. भगवान् ख्रिस्तानें आपला उपदेश हिब्रू भाषेंत केला, तो त्याच्या शिष्यानीं ग्रीक भाषेंत ग्रंथित केला. आज हिब्रू व ग्रीक जाणणारे हाताच्या वोटावर मोजावे लागतील. इतकें असून आज त्याचा संदेश जिथें जिथें म्हणून मानव आहे तिथें तिथें त्यांच्या भाषेंत पोंचला आहे. त्याप्रमाणें महाराष्ट्राच्या या जगद्गुरूचा संदेश जगाच्या कोनाकोपऱ्यांत पोंचविण्याची जिद् वाळगण्याऐवजी आपली कूपमंडुकवृत्ति त्या विश्वव्यापक सहानुभुतीवर लादून फाटकानीं अश्लाघ्य व अक्षम्य अपराध केला आहे, विपर्यासाचें हें एक वोंचक उदाहरण.

१३. दुसरे एक विद्वान कै. प्रा. पेंडसे यानीं आपल्या ज्ञानदेव व नामदेव या ग्रंथांत ज्ञानेश्वरांनी गीतेवर टीका कां लिहिली, भागवतावर कां लिहिली नाहीं असा प्रश्न उपस्थित करून, गीता हा प्रवृत्तिप्रधान भागवत धर्माचा ग्रंथ आहे व भागवत निवृत्तिप्रधान भागवतधर्माचा आहे असे उत्तर दिलें आहे. हें विधान सत्य मानल्यास काय काय अडचणी उपस्थित होतात याकडे त्यानीं पूर्ण दुर्लक्ष केले आहें. प्रश्नाचें उत्तर दिलें कीं काम झालें. प्रमाणानीं तें सिद्ध होतें कीं प्रमाणें त्याच्या विरूद्ध आहेत हें पाहाण्याची आवश्यकताच काय ?

१४. मग गीता जर प्रवृत्तिप्रधान तर निवृत्तिप्रधान संन्यास मार्गाचा उपदेश करणाऱ्या शंकराचार्यानीं त्यावर टीका कां लिहिली ? तो ग्रंथ प्रवृतीपर आहे हे समजून उमजून त्याचा निवृत्तिपर विपर्यास करण्याचा अप्रामाणिकपणा त्यानीं केला काय ? कीं त्याना तो ग्रंथ प्रवृत्तिपर आहे हेंच कळलें नाहीं ? अप्रामाणिकपणा अगर अज्ञान याचा आरोप आचार्यावर करण्याचें धाडस कोणीहि समंजस माणूस करणार नाहीं.

शंकराचार्याप्रमाणेंच रामानुजाचार्यानींहि निवृत्तिपर प्रपत्तिचा उपदेश करणारें भाष्य गीतेवर लिहिलें. त्यावरहि असेंच आक्षेप येतात. किंवहुना लो. टिळकांच्या मताप्रमाणें गीतारहस्यापूर्वी साऱ्याच टीकाकारानी गीतेवर निवृत्तिपर टीका केल्या आहेत अशी त्यांची तक्रार आहे. त्यांत ज्ञानेश्वराचाहि समावेश होतो. मग या साऱ्या आचार्यानीं निवृत्तिपर भागवत सोडून प्रवृत्तीपर गीतेवर टीका कां

लिहिल्या याची उपपत्ति कै. पेंडश्यानीं दाखवावयास नको होती काय ?

१५. भागवत जर निवृत्तिपर आहे तर त्यावर, संसार व परमार्थ सारखाच यशस्वी करणाऱ्या एकनाथानीं टीका कां लिहिली ? या निवृत्तिपर भागवतावरील आपल्या टीकेंत एकनाथानीं ज्ञानेश्वरीचाच अनुवाद व विस्तार केला आहे हें वरवर पाहिल्यासहि दिसून येतें. मग प्रवृत्तिपर ज्ञानेश्वरीचा अनुवाद एकनाथानीं निवृत्तिपर भागवतावर कसा केला ? इयेंहि वरील आक्षेपच येतात.

१६. ज्ञानेश्वरांचें मत सांगतांना तें स्वतःच या विषयीं काय म्हणतात हें पहावयास नको होतें काय ? ज्ञानेश्वर तर सांगतात :–

ते हे कल्पादि भक्ति मियां । श्रीभागवतमिषे ब्रह्मया ।
उत्तम म्हणौनि धनंजया । उपदेशिली ।।

ही भक्ति कल्पाच्या प्रारंभीं उत्तम म्हणून ब्रह्मदेवाला उपदेशिली. तीच आतां तुला सांगत आहे. या ठिकाणी ज्ञानेश्वर, गीता हा भागवताचा संक्षिप्त अनुवाद आहे असेंच सांगत आहेत. इतकेच नव्हे तर ही भक्ति उत्तम असेंहि सांगत आहेत. यावरून त्यांना गीता व भागवत एकच सांगतात, त्यांत एक प्रवृत्तिवर व दुसरें निवृत्तिपर असा भेदच त्यांना दिसत नाहीं. मग ज्ञानेश्वरांचें मत खरें मानावयाचें कीं पेंडश्यांचें ?

१७. वास्तविक सत्य असें आहे कीं गीता महाभारताचा एक प्रकरण ग्रंथ असला तरी फार प्राचीन काळींच तो स्वतंत्र ग्रंथ होऊन त्याला उपनिषदाची प्रतिष्ठा लाभली. अशा रीतीने तो प्रस्थानप्रयींत समाविष्ट झाल्यामुळें सगळ्याच आचार्यांना आपलें मत सिद्ध करण्याकरितां त्यावर टीका लिहाव्या लागल्या. गीतेच्या व्यापक स्वरूपामुळें प्रत्येक आचार्याला आपलें विशिष्ट मतच त्यांत दिसलें व तें तसें दाखविण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न त्यानीं केला. सर्व व्यापक अशा तत्त्वांत सापेक्ष सत्याचा सहजगत्याच समावेश होतो. तिथें ओढाताण अगर अप्रामाणिकपणाची गरजच नाहीं.

१८. गीते प्रमाणें भागवताचा एकादशस्कंध स्वतंत्र ग्रंथ झाला नाहीं व गीतेची प्रतिष्ठाहि त्याला लाभली नाहीं. एकनाथापूर्वी केवळ भागवताच्या एकादशस्कंधावर एकहि टीका झालेली नाहीं. निदान माझ्या पहाण्यांत तरी नाहीं. त्यामुळें भागवतावर ज्ञानेश्वरांनी टीका लिहिण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाहीं. म्हणून तीं कां लिहिली नाहीं याचें कारण शोधण्याचीहि गरज नाहीं.

तत्त्वज्ञानाच्या विपर्यासाचीं उदाहरणें.

१९. ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान हें शंकराचार्यांचें अशी दृढ समजूत असणाऱ्यानीं ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांतून आचार्यांचें तत्त्वज्ञान मांडण्याचाच प्रयत्न केला आहे. त्याला ज्ञानेश्वरांचे शब्द कीतीसे अनुकूल आहेत, प्रत्यक्ष विरोध कुठें आहे हें त्यानीं पाहिलेच नाहीं. त्यामुळें ज्ञानेश्वरांच्या ओवीचा अर्थ त्यांच्या शब्दाच्या विरुद्ध केला गेला आहे. इतकेंच काय एका ओवीच्या विवरणाच्या विरुद्ध विवरण खालच्या ओवीच्या विवरणांत येतें हें अपरिहार्य आहे. न जमणाऱ्या दोन गोष्टींत एकत्व दाखवितांत हाच परिणाम होणार.

२०. ज्ञानेश्वरीच्या विवरणांतील विपर्यास. :– आपलें तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानेश्वरीत परिस्फुटरीत्या मांडलें असलें. तरी ती एक टीका असल्यामुळें मूळ ग्रंथाला सोडून त्यांना लिहितां येत नव्हतें. त्यामुळें आपले तत्त्वज्ञान जसे मांडावयास पाहिजे होतें तसें तें त्यांना टीकेत मांडतां आलें नाहीं. तरी आपल्या तत्त्वज्ञानाला विरोधी वा विसंगतहि त्यानीं लिहिलें नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वरीच्या विवरणांत पावलोपावलीं विपर्यास झाला असला तरी तो चट्दिशीं डोळ्यांत भरत नाहीं. अनुभवामृतामध्यें मात्र आपल्याला पाहिजे तसें तें तत्त्वज्ञान मांडल्यामुळें विपर्यास अगदीं डोळेफोड झाले आहेत. प्रारंभीं ज्ञानेश्वरींतील थोडीं उदाहरणें घेऊं.

२१. ज्ञानेश्वरीची पहिलीच ओवी घेऊं.

ॐनमोजी आद्या वेदप्रतिपाद्या । जय जय स्वसंवेद्या । आत्मरूपा ॥१॥

इथें ओंकाराला नमन केलें आहे असें अनेक भाषांतरकार मानतात. ज्याला नमन केले त्याला लावलेलीं विशेषणें ओंकाराला जुळत नाहींत हें उघड दिसल्यामुळें त्यानीं ओंकाराला आत्मरूपाचें प्रतीक कल्पून त्याद्वारा आत्मरूपाला नमन केलें आहे असें दाखविलें आहे. त्यांत केवढा द्राविडी प्राणायाम आहे ? आत्मरूपाला साक्षात् नमन करावयाला अडचण कोणती होती ? अगोदर ओंकाराला प्रतीक मानावयाचें व नंतर प्रतीकाला केलेला नमस्कार प्रतीकाच्या मूळ वस्तूला म्हणावयाचें यांत साधतें काय ? वचनाचा सरळ अर्थ होत नसेल तर मग अश्रुत कल्पना करून अर्थ सांगावा लागतो. तसे इथें या ओवीचा सरळ अर्थ लागत नाहीं काय ? या ओवींत केवढा गंभीर अर्थ भरला आहे, नव्हे ज्ञानेश्वरांचे सर्व तत्त्वज्ञान त्यांत संक्षेपाने कसें समाविष्ट झालें आहे तें पुढें प्रंसगोपात्त सांगितलें आहेच म्हणून पुनरुक्ति नको.

२२. ज्ञानेश्वरानीं ओंकाराला कुठेंच प्रतीक मानलेलें नाहीं. ते ओंकाराला वाचक म्हणतात, प्रतीक नव्हे. वाचक व प्रतीक यांच्यातील भेद ध्यानीं न आल्यामुळें वरील विपर्यास झाला आहे. विष्णु हा शब्द वाचक, तर शालिग्राम हे प्रतीक. प्रतीकाची उपासनाहि मूळ वस्तु वा व्यक्ति उपस्थित नसते त्याचवेळीं करावयाची असते. साक्षात् व्यक्तिच समोर असतां तिच्या प्रतीकाला नमस्कार करून तो व्यक्तीला असें मानणें उघडच असमंजसपणाचें आहे. आत्मा कुठे दिसत नव्हता म्हणून ओंकार या प्रतीकाला ज्ञानेश्वरानीं नमन केलें ? आत्मरूप तर सदैव साक्षात्, अंतर्बाह्य घनदाट भरलेलें मग प्रतीकाची आवश्यकताच काय ?

२३ ज्ञानेश्वर तर म्हणतात–

प्रणवाचा माथा बुडे । येतुलेनि अनिर्वाच्य सुख जोडे । ४६९/६ प्रणव म्हणजे ओंकार संपूर्ण दिसेनासा व्हावा त्याचवेळीं अनिर्वचनीय सुख लाभतें अनिर्वचनीय सुख म्हणजेच आत्मसुख. प्रणव अदृश्य झाला म्हणजेच आत्मरूप प्रकट होतें तेव्हां आत्मरूपाला आवरक असा प्रणव तो आत्मरूपाचा प्रतीक मानून ज्ञानेश्वर त्याला नमन करतील कसें ? या ओवीचा अर्थ करताना कै. दांडेकरानीं शब्दांच्या विभक्ति बदलून अर्थशून्य अर्थ केला आहे. ते म्हणतात, तो ओंकाराच्या अर्ध्द मात्रेंत लीन व्हावा इतकें त्याला शब्दातील सुख मिळतें. इथें माथा या पदाची प्रथमा विभक्ति आहे तिचा सप्तमी धरून अर्थ केला आहे. तसेंच येतुलेनि हें तृतीयांत पद आहे तें प्रथमांत केलें आहे; म्हणजे अर्थानुरूप ओवी केली तर ती "प्रणवाच्या माथीं बुडे । येतुलें अनिर्वाच्य सुख जोडे । अशी होते. विभक्ति बदलून अर्थ करावयाचा तर कशाचाहि कोणताहि अर्थ होऊं शकेल, धरबंधच रहाणार नाहीं. व्याकरणावर इतका अत्याचार करून अर्थ तरी सुसंगत बुद्धिसंगत होतो काय ? सुख अगोदर अनिर्वचनीय म्हणावयाचें व मागून ओंकाराच्या अर्धमात्रेत लीन होण्याइतकें तें आहे असें सांगावयाचें हें निर्वचनीय नव्हे काय ? सुखाचें साक्षात् परिमाणच सांगितले मग ते अनिर्वचनीयच म्हणण्यांत वदतोव्याघातच नाहीं काय ?

२४. ज्ञानेश्वरांना ओंकारालाच नमन करावयाचें असतें तर त्यानीं नमो ओंकारा आद्या । अशी असंदिग्ध शब्दरचना केली असती. विभक्तिशून्य ठेवलीं नसती. वचनाच्या अर्थाच्या बाबतींत शंका उद्भवणें हा ज्ञानेश्वर वाचेचा अवगुण मानतात. तो त्यानीं आपल्या सर्व वाङ्मयांत कटाक्षानें टाळला आहे.

२५. ओंकार हा मंगलकारक शब्द असल्यामुळें सर्व वेदमंत्रांच्या प्रारंभीं म्हटला जातो. त्या त्या मंत्रामध्यें ओंकाराचा अर्थ समाविष्ट होत नाहीं. इतकेंच

काय लौकिक मंत्रामध्येहि प्रारंभी ॐ उच्चारला जातो. जसें ॐ नमः शिवाय । ॐ नमो नारायणाय । ॐ नमो भगवते वासुदेवाय । वरील मंत्रांत ज्या देवतांना नमन केलें आहे त्यांचे प्रतीक म्हणून ओंकाराला नमस्कार केला आहे असें कोणीच म्हणणार नाहीं. ओंकाराचा उपयोग व अर्थ केवळ मंगलाचरण होय.

२६. योगसिद्धीला आवश्यक म्हणून साधना सांगतानां ज्ञानेश्वर म्हणतात :–

विषयांचा विसरू पडे । इंद्रियांची कसमस मोडे ।
मनाची घडी घडे । हृदयामाजीं ॥१८८ । ६/–

कै. दांडेकर आपल्या भाषांतरांत म्हणतातः विषयांचा विसर पडतो, इंद्रियांची रग मोडते, अंतः करणाच्या ठिकाणीं मनाची स्थिरता होते.

या ओवींतील पहिले दोन चरण सुबोध आहेत. कारण ते अनुभवानेंच सगळ्यांना परिचित आहेत. शब्दांचा अर्थ अनुभवाच्या संदर्भांतच समजतो. जिचा अनुभव नाहीं त्या वस्तूचा बोध शब्दानीं करून देतां येत नाहीं. विषयांचा विसर व इंद्रियांची बखबख, खाव खाव मोडणें म्हणजे काय हे झोंप, गुंगी, बेशुद्धि अशावेळीं अनुभवास येते. त्यामुळें त्यांचा अर्थहि कळतो. पण मनाची घडी घालणें म्हणजे काय हें कळत नाहीं. मनाची घडी घातल्याचा अनुभव कांहीं आपल्याला नाहीं. त्यामुळें केवळ शब्दानीं त्याचा अर्थबोध होत नाहीं, होणार नाहीं, याकरितां प्रथम घडी घालणें म्हणजे काय हें समजून घेतलें पाहिजे. घडी कागद कपडा, अगर सोन्या चांदीचे पातळ लवचीक पत्रें यांची घालतां येतें अशापैकी कशाची उपमा ज्ञानेश्वरांनीं मनाला दिली आहे कीं काय हें पाहिलें पाहिजे. असा शोध केल्यास ज्ञानेश्वर मनाला चित्रपटाची उपमा देतात हें दिसून येतें. ते म्हणतात :–

जेथ हें चराचर चित्र उमटे । तो मनोरूप पट फाटे ॥ १५६/५

आतां या ओवीचा अर्थ सुबोध तर होतोच पण त्याचबरोबर ज्ञानेश्वरांचें विशिष्ट तत्त्वज्ञानहि काटेकोररीतीनें डोळ्यासमोर उभें राहतें व प्रत्यक्ष पाहिल्यामुळें युक्तिवादाशिवायच निःशंकपणें पटतें. चित्रपटरूप मनाची घडी घातली कीं चित्रें दिसेनाशीं होतात. चित्रे दिसलीं नाहींत कीं त्यांची आठवण रहात नाहीं, विषयांची आठवण नाहीशी झाली, कीं इंद्रियांची खळवळ, चळवळ शांत होते, म्हणजे निर्विषय होऊन हृदयांत सर्वसुखाचा आराम असलेल्या आत्मरूपांतच शुद्ध चैतन्य म्हणूनच

एकरस होतें चित्रपट मिटला कीं जसा केवळ आधारभूत असणारा चित्रफलकच दिसतो. तसें मनाची घडी घातली कीं केंवळ निर्विषय चैतन्यच प्रकाशतें.

ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें जे होतें, आहे आणि होणार असें आपल्या सापेक्ष परिमित दृष्टीला दिसतें तें वस्तुत: ज्ञानाकार म्हणून शुद्ध जाणीवेंत सदैवच विद्यमान असतें. अनुभवामृतांत ते म्हणतात :–

अनादिच दृश्यपणें ! अनादिच देखणें । हें आतां काय कोणें । रचूं जावें ॥
डोळचासमोरून चित्र गेलें कीं झालें, समोर असलें कीं आहे, समोर यावयाचें ते होणार असा कालानुक्रमाचा अनुभव येतो. वस्तुत: कांहीहि उप्तन्न होत नाहीं. कारण जे सदैव आस्तित्वांत आहे त्याची उत्पत्ति असंभवनीय, अकल्पनीय आहे. सारा चित्रपट एकदमच परिमित दृष्टीला दिसत नाहीं म्हणून उत्पत्ति, स्थिति नाश झालेंसें वाटतें. पण चैतन्याचा सर्वज्ञ आकार जो ईश्वर त्याच्या समोर सारा चित्रपड उघडा व दृष्टी सर्वव्यापक त्यामुळें त्याला सान्या वस्तु व घटना इथें आणि आतां अशाच असतात. त्यामुळेंच ईश्वर सर्वज्ञ असतो. कारण तो एकाच वेळी चित्रपटरूप व दृष्टिरूप असतो. त्यामुळें त्याला अनुक्रम नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :–

हा त्रैलोक्यपटाची घडी । आकाराची पैलथडी ॥
विश्वाकृतीची घडी । होती कृष्णरूपा एवढी ॥

चित्रपटाशीं समव्याप्त दृष्टि असल्यामुळें ईश्वराला, आमच्या दृष्टीनें उत्पन्न व नष्ट झालेली वस्तु आहे तशीच उत्पत्ति नाशरहित अशीच दिसते. याचे वर्णन करताना ज्ञानेश्वर म्हणतात.

तेवीं आकारलोपासरिसें । जगाचें जगपण भ्रशें । परि जेथें जाहालें तें जैसें । तैसेंची असे ॥१७१/८

आकारलोप झाला, आकार अदृश्य झाला कीं जगाचें जगपण नाहींसें होतें. लोप म्हणजे अदर्शन. अदर्शन लोप: । अशी भगवान् पाणिनींची व्याख्या आहे अव्यक्त असणारा आकार व्यक्त झाला कीं उत्पत्ति, व्यक्त झालेला आकार अव्यक्त झाला कीं नाश असें आपणाला वाटत असलें तरी ईश्वरी दृष्टीला हे आकार ज्या ठिकाणीं व्यक्त व अव्यक्त झाले तिथें ते आहेत तसेच असतात चिरंतन असतात असेंच दिसतें. हेंच ज्ञानेश्वरांचें विशिष्ट तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरांच्या चित्रभाषेकडे डोळेझांक केल्यामुळें दांडेकरांनीं घडी पडणें म्हणजे स्थिरता प्राप्त होणें असा अर्थ

केला आहे तो जमण्याजोगा नाहीं हें उघड दिसतेंच. कागदाची अगर कपड्याची घडी घातली तर कागद कपडा स्थिर केले असा अर्थबोध कोणालाच होत नाहीं

२७. आतां अंतिमसत्य व तत्त्वज्ञानाचें मध्यवर्ति तत्त्व जें ब्रह्म त्याच्या व्याख्येचा विपर्यास पाहूं व मग अनुभवामृताकडे वळूं. ज्ञानेश्वरांनीं रेखाटलेलीं चित्रें न पाहतांच शब्दावरून अर्थ करण्याचा प्रयत्न भाषांतरकारांनीं केल्यामुळें ज्ञानेश्वरींत असे शेंकडों विपर्यास झाले आहेत. त्या त्या ठिकाणीं कोमल, रमणीय अशा सौंदर्याचा लोप झाला आहे व भाषेची चमत्कृतिहि दृष्टिआड झाली आहे. इतकें होऊनहि अर्थबोध समर्पक, सयुक्तिक व समजंस होत नाहीं. त्या सर्वांचा विचार करणें इथें अशक्य व अप्रस्तुत आहे.

ब्रह्माची व्याख्या करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात–

मग म्हणितलें सर्वेश्वरें । जें आकारीं इये खोंकरे ।
कोंदलें असत न खिरे । कवणे काळीं ॥ १५/८
एऱ्हवीं सपूरपण तयाचें पहावें । तरि शून्यचि नव्हे स्वभावें ।
वरि गगनाचेनि पालवें । गाळूनि घेतलें ॥ १६ ॥
जें ऐसेंहि परि विरूळें । इये विज्ञानाचिये खोळे ।
हालवलेंहि न गळे । तें परब्रह्म ॥१७॥

या ओव्यांचें भाषांतर करताना दांडेकर म्हणतात-

मग सर्वेश्वर श्रीकृष्ण म्हणाले, जें या सर्व फुटक्या (नाशवंत) आकारमात्रांत गच्च भरलें असतांहि कोणत्याहि वेळीं गळत नाहीं(१५)एरवीं त्याचा सूक्ष्मपणा पाहूं गेलें तर तें " शून्यच वाटेल पण तें स्वभावानें शून्य नव्हे. (कारण तें मूळचें सत् आहे.) शिवाय तें इतकें सूक्ष्म आहे कीं, सूक्ष्मांत सूक्ष्म जें आकाश, त्याच्या पदरांतून तें गाळून घेतलें आहे.(१६)जें इतकेंहि सूक्ष्म असून झिरझिरित असलेल्या या प्रपंचरूप वस्त्राच्या गाळणींतून हालवलें तरी गळत नाहीं. तें परब्रह्म होय.

वरील भाषांतरांत फुटक्या या शब्दाचें कंसांत नाशवंत असें भाषांतर करून मूळाचें सौंदर्य, माधुर्य, कौशल्य व इंगित सर्व घालवलीं गेलीं आहेत. नाशवंत वस्तु गळत नाहीं हे सांगण्यांत स्वारस्य काय ? कारण ती गळली पाहिजे ही अपेक्षाच असत नाहीं. कप नाशवंत आहे पण त्यातून चहा गळत नाहीं. म्हणून नाशवंत वस्तु गळकी पाहिजेच असें नाहीं. या ठिकाणीं ज्ञानेश्वरांचें गर्भित इंगित अत्यंत खोल व सूक्ष्म आहे. तें जाणण्याचा आतां प्रयत्न करूं.

तांब्याचें तपेलें म्हणजे तपेल्याच्या आकारांत ओतलेलें तांबें होय. दुधाचें भांडें म्हणजे ज्यांत दूध घातलें जातें तें, तसेंच तांब्याचें भांडे म्हणजे ज्यांत तांबे ओतलें आहे तें. भांड्यातून दूध काढून टाकलें कीं केवळ भांडें रहातें तसें तपेल्याच्या आकारांतून तांबें काढून टाकल्यास तपेल्याचा शुद्ध आकारच रहातो. अर्थात् तो निरावरण असतो हे सांगावयास नकोच. किंचित्हि आडोसा नललेल्या या आकारातून जसें तांबें गळत नाहीं तसें निरावरण असलेल्या विज्ञानाच्या भांड्यातून निराकार म्हणूनच अत्यंत सूक्ष्म असें ज्ञानहि गळत नाहीं. याचें कारण तांब्यानेंच तपेल्याचा आकार धारण केला आहे. तसें ज्ञानानेंच विज्ञानाचा आकार धारण केला असल्यामुळें म्हणजे ज्ञानच विज्ञान झालें असल्यामुळे-विज्ञानातून ज्ञान वेगळें करतां येत नाहीं, कारण तें होऊंच शकत नाहीं. तपेल्याच्या आकारातून तांबें बाजूला काढल्यास आकार शुद्ध ज्ञानरूप राहिल. पण तो कांहींच अर्थक्रिया करूं शकणार नाहीं तसेंच तांब्यानेहि सर्व आकाराचा त्याग केला तर तांबेहि शुद्ध ज्ञानरुप आस्तित्वच उरेल. पण तेंहि कांहीं अर्थक्रिया करूं शकणार नाहीं. यालाच ज्ञानेश्वर

तरी केवल जे सत्ता । तो पुरुषु गा पांडुसुता । प्रकृति ते समस्ता ।
क्रिये नाम ॥९६५/१३

असें म्हणतात. म्हणजे वस्तु ही सत्ता व आकार ही शक्ति आहे. ती दोन असून भिन्न नाहींत. त्यांतील एकाशिवाय दुसऱ्याची कल्पनाच अशक्य आहे. शक्तिरहित वस्तु अगर वस्तुरहित शक्ति याचा अर्थबोधच होणार नाहीं. उलट वस्तुच शक्ति व शक्तिच वस्तु हेंहि अनाकलनीय आहे. यामुळेंच ते दोन असूनहि त्यांना एकमेकापासून वेगळें करतां येत नाहीं. हाच अर्थ अलंकारिक भाषेंत सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

जिये प्राणेश्वरीवीण । शिवींहि शिवपण । थारो न शके आपण । शिवें
घडलीं ॥ जियेतें न देखतु उभा । आंगचि साडी ॥

याचा इत्यर्थ हा कीं विज्ञानांतून ज्ञान म्हणजे विशेष ज्ञानांतून सामान्य ज्ञान वेगळें करतां येत नाहीं. कारण ज्ञानच विज्ञान झालें आहे, सामान्य ज्ञानच विशेष ज्ञान झालें आहे. हा विज्ञानाचा विशेष म्हणजे ज्ञानाची शक्तिच. अवांतर आगंतुक वाढ अगर विकार नव्हे. त्यामुळें विज्ञानाचें कितीहि परीक्षण केलें, विश्लेषण केलें तरी त्यांतून सामान्यज्ञान शुद्धज्ञान वेगळें करतां येत नाहीं हें तत्त्व विज्ञानाच्या झोळीतून हालवलें तरी ज्ञान गळत नाहीं असें चित्ररुप भाषेंत ज्ञानेश्वर सांगतात.

२८. तरी शून्यचि नव्हे स्वभावें । या चरणांचा अर्थ करतांना असाच घोटाळा केला आहे. अंतर्गभित होकार असलेला हा प्रश्न आहे. त्याचें सूक्ष्मपण पाहिलें तर तें स्वभावत:च शून्य नाहीं काय ? असें ज्ञानेश्वर विचारीत आहेत. इथें शून्य या शब्दावर भाषांतरकार गडबडलें व तें शून्य सारखें वाटेल पण तें शून्य नाहीं, तें सत् आहे अशी पुस्ती त्यानीं जोडली. या बाबतींत ज्ञानेश्वर इतरत्र काय म्हणतात याकडे त्यांचें लक्षच गेलें नाहीं. ज्ञानेश्वर याच सद्वस्तूला नुसतें शून्यच नव्हे महाशून्य म्हणतात.

शून्य तें महाशून्य । श्रुतिवचन संमत ॥
महाशून्याचा डोहीं । जेथ गगनासीच थावो नाहीं ॥

इतकेंच काय शून्यामध्यें शून्यत्वाचा विशेष आहे, तेवढाहि सद्वस्तूंत नाहीं असें सांगतांना तें म्हणतात.

शून्यविदु शून्यें पुसिला ॥

शून्यविदु देखील शून्यानेंच पुसला तर जें राहील ती सद्वस्तु. तेव्हां शून्य या शब्दावर विचकण्याचें कांहींच कारण नाहीं. शून्य याचा तात्त्विक अर्थ सर्व विशेषारहित. इतकेंच नव्हे तर त्यांत सामान्यत्वहि असत नाहीं. कारण सामान्यत्वहि विशेषाहून भिन्न असें विशेषच आहे. म्हणून सद्वस्तूंत सामान्यत्वहि असतां कामा नये. हे सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

एवं विशेष सामान्य । यया दोहों नातळे चैतन्य ॥

जें सामान्यहि नव्हे कीं विशेषहि नव्हे पण ज्याच्याशिवाय व ज्याच्यावाहेर सामान्य व विशेष असत नाहींत म्हणजे दोन्हींत अनुस्यूत असूनहि स्वरूपत: दोन्ही नाहीं तें चैतन्य. हाच अर्थ ब्रह्माच्या व्याख्येंत ज्ञानेश्वर सांगत आहेत.

२९. आकाराचें फुटकें भांडें यांचा अर्थबोध न झाल्यामुळें कांहीं भाषांतरकारांनीं आकार या शब्दाच्यामागें देह हा शब्द अध्याहृत घेऊन अर्थ लावला आहे. तो तर अगदींच विक्षिप्त. कारणाशिवाय अध्याहार घेणें हा एक दोष तर अध्याहार घेऊनहि अर्थ समंजस न होणें हा दुसरा दोष. जड अशा शरीराच्या नऊ द्वारातून चैतन्य गळण्याची संभावनाच नाहीं मग त्याचा निरास करण्यांत अर्थ काय ? शिवाय चैतन्य सर्व व्यापक आहे. ते कांहीं शरीरांतच नाहीं. तेव्हां ते देहाकाराच्या छिद्रातून गळत नाहीं तर इतर पदार्थांतून गळतें कीं त्यांत गळावयाला तिथें चैतन्यच नाहीं ? असा या अध्याहारामुळें अर्थाऐवजीं अनर्थच झाला

आहे.

३०. अनुभवामृताच्या भाषांतरांत विपर्यास अधिक ठळक व वोंचक आहेत. ज्ञानेश्वरांचें म्हणणें समजेना अगर पटेना व आपणाला पाहिजे तें त्यांच्या शब्दावरून निघेना. तेव्हां मूळचे शब्द सोडून व न वापरलेले शब्द घेऊन भाषांतर करावें लागलें. त्याचा परिणाम असा झाला; सबंध ग्रंथांतून सुसंगत तत्त्वज्ञान निघत नाहीं. इतकेंच काय एका ओवीच्या अर्थाच्या वरोवर विरुद्ध अर्थ दुसऱ्या ओवींत दिल्यामुळें सारा ग्रंथच विसंगत व विरोधग्रस्त झाला आहे. भाषांतरकरांच्या मतें ज्ञानेश्वरांना या ग्रंथांत काय सांगावयाचें आहे याचाहि अर्थवोध होत नाहीं हें अपरिहार्य आहे. दोन न जमणाऱ्या तत्त्वज्ञानांत ऐक्य साधूं गेल्यास ऐक्य तर साधतच नाहीं पण दोन्हीं तत्त्वज्ञानेंहि अशुद्ध व विसंगत होतात. अनुभवामतांतील सर्वच विपर्यासाचा विचार इथें अनावश्यक आहे. शब्दाला धरून काय अर्थ होतो तो माझ्या "परिचय" या ग्रंथांत दाखविला आहे. "निष्कर्षामध्येंहि" मी केलेला अर्थ वरोवर कां याचें सयुक्तिक विवेचन केलें आहे. शिवाय वाचक जर स्वतःच मूळाशीं भाषांतर ताडून पाहील तर हा विपर्यास सहजच नजरेला येईल.

३१. पहिल्या प्रकरणांत ज्ञानेश्वर शिवशक्तीच्या समावेशनानें नमन करीत आहेत. त्यानीं वापरलेल्या शिवशक्ति या शब्दांचा अर्थ समजून न घेतां त्यानीं न वापरलेले ब्रह्म-माया, पुरुष-प्रकृति, अहमंश-इदमंश असे पर्याय घेऊन अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. मूळांतील शब्द जर समजणारा नसेल तर त्याच शब्दाच्या अर्थाचा शब्द वापरून भाषांतर करणें भाग आहे. पण तें योग्य ठरण्याकरितां मूळ शब्दाची व्याख्या पर्याय शब्दाला तंतोतंत जुळली पाहिजे या दृष्टीनें पाहिल्यास काय होते पाहूं या.

३२. ज्ञानेश्वर शिव-शक्ति समरुपी आहेत असें म्हणतात. ब्रह्म आणि माया, प्रकृति आणि पुरुष, अहमंश आणि इदमंश हे समरुपी आहेत काय ? खुद्द भाषांतरकारहि होय म्हणूं शकणार नाहीं. शंकराचार्य तर ब्रह्म आणि माया यांना तमःप्रकाशवद्विरुद्ध स्वभाव म्हणतात. समरूपी व विरुद्धस्वभाव हीं अगदीं परस्परा-विरुद्ध विशेषणें आहेत. पुरुष-प्रकृति यांच्या वावतीतहि असेच आहे. पुरुष चेतन तर प्रकृति जड, पुरुष अकर्ता तर प्रकृति क्रियारूप मग समरूपत्व तें काय आहे ? आहे तें महत् वैलक्षण्य.

३३. शिव आणि शक्ति ही दोनीपण मिळोनि एकी। नेदितीच कवतिकीं। एकपण फुटो। असें ज्ञानेंश्वर सांगतात. तसें ब्रह्ममायादिक दोनीं मिळून

एक आहेत काय ? तसेंच शिवाच्या योगानेंच शक्ति घडली आहे असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. माया काय ब्रह्मानेंच घडली आहे ? असेल तर ती ब्रह्मरुपच होईल. शक्तीशिवाय कांहींच नाहीं होते. मायेशिवाय ब्रह्महि असेंच नाहीसें होतें काय ? शेवटीं शिवशक्तीशीं समरस होऊन, दोघांतहि समाविष्ट होऊन माझा अहं देऊन शिव व शक्तीच झालो असें म्हणतात. ब्रह्माशीं व मायेशीं समरस होऊन ज्ञानेश्वर ब्रह्म व माया झाले असें म्हणावयाचें काय ?

३४. बुद्धीचे डोळे दीपतील व त्याचवेळीं तिच्या हृदयांत हर्षाच्या उकळ्या फुटतील अशी एक अपूर्व चमत्कृतीची कोटी करून ज्ञानेश्वर अज्ञान खंडनांत म्हणतात :-

"अ" पूर्वी ज्ञानाक्षरीं । वसतां ज्ञानार्थाची थोरी ।
शब्दोर्थाची उजरी । "अ" पूर्व नव्हेकीं ॥ २७५/७

या ओवींतील सारा रस टाकून तिचा चुथडा सर्वच टीकाकारानीं केला आहे. प्रारंभी या ओवीचे होणारे पांच अर्थ देतो व मग दहा टीकाकारांच्या टीका उद्धृत करतो. या टीकांतून अर्थ तर रहोच पण अनर्थहि होत नाही. ती केवळ निरर्थक होते. त्यांत ज्ञानेश्वरांना काय सांगावयाचें तें तर राहोच पण टीकाकारांनासुद्धां काय सांगावयाचे आहे याचा अर्थबोधच होत नाहीं. वाचकानीं पूर्वग्रहरहित होऊन चौकस दृष्टीनें त्याचा विचार करावा म्हणजे त्यांनाच याचा प्रत्यय येईल.

वरील ओवीचा सरळ उत्तान अर्थ असा.

"ज्ञानाक्षरापूर्वी अ असतां ज्ञानाच्या अर्थाचा उत्कर्ष व्हावा ही शब्दार्थाची फोड अपूर्व नव्हे काय ?"

याचे पांच गर्भित अर्थ होतात ते असे-

१) अज्ञान म्हणजे अ आहे पूर्वी ज्याच्या. म्हणजेच 'अपूर्व' ज्ञान.
२) अपूर्व ज्ञान म्हणजे पूर्वी कधींच न झालेले संपूर्णतया नविन ज्ञान.
३) ही व्युत्पत्ति "अपूर्व" म्हणजे अ आहे पूर्वी ज्याच्या अशी नाहीं काय ?
४) अशी व्युत्पत्ति यापूर्वी कोणीतरी केली आहे काय ? केलेली नाहीं म्हणून ती अपूर्वच आहे.

५) कोणत्याहि पदाच्या पुर्वीं अ हें उपपद लावलें असतां त्याच्या अर्थाचा अभाव सांगितला जातो. पण केवळ ज्ञान या शब्दांच्या मागें तें लावलें असतां त्याचा उत्कर्ष व वैभव दाखविलें जावें हें अपूर्व नव्हे काय ?

वरील अर्थ ज्यामुळें निघतात व उपपन्न होतात तें ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान प्रथम समजून घेतलें पाहिजे. तें काय तें आतां पाहू.

३५. मायावाद्यांच्या मतें प्रपंच हा ब्रह्मावर अज्ञानानें कल्पिला आहे.

किं न पश्यसि संसारं तत्रैवाज्ञानकल्पितम् ।

त्या अज्ञानाचा ज्ञानानें निरास झाला कीं एकमेवाद्वितीय असें ब्रह्मच रहातें, अनुभवाला येतें. त्यांच्या मतें अद्वैत सिद्ध करण्याला व द्वैताची उपपत्ति लावण्याला अज्ञान आवश्यक आहे. अज्ञान मानून अद्वैताची सिद्धि व द्वैताची उपपत्ति लागत असेल व त्याशिवाय जर लागत नसेल तर अज्ञान मानणें अवश्य ठरेल. पण अज्ञान मानल्यामुळें अद्वैताची सिद्धि होत नाहीं कीं द्वैताची उपपत्तिहि लागत नाहीं. उलट अज्ञान मानल्यामुळें द्वैताचीच सिद्धि दृढमूल होतें. कारण अज्ञानाचें ब्रह्माशीं कांहीं ऐक्य सांगतां येत नाहीं. तसेंच प्रपंचरूप ज्ञान, वैभव अज्ञानानें कल्पिलें आहे. हेंहि म्हणणें समजंस ठरत नाहीं ज्ञानवैभव उत्पन्न करणारें तें अज्ञान कसलें ? ते म्हणतात

अगा ऐसिया ज्ञानातें । अज्ञान म्हणणें केऊतें ।
काय दिवो करी तयातें । अंधार म्हणिपे ।।९५।। ७
तैसा जाणणेयाचा वेव्हारु । जेणें माखिला समोरु ।
तेथें आणिजे पुरु । अज्ञानाचा तो ।।१००।।

याप्रमाणें अज्ञान मानून द्वैताचि उपपत्ति देतां येत नाहीं कीं अद्वैताची सिद्धिहि होत नाहीं. इतकेंच नव्हे तर अद्वैताचा व्याघातच होतो मग विश्वाला अज्ञान कल्पित मानण्याऐवजीं

जग असकी वस्तुप्रभा । वस्तूसी पावे शोभा ।
जातसे लाभा । वस्तूसीची ।।

असें कां मानू नये असा ज्ञानेश्वरांचा प्रश्न आहे. तसें मानलें कीं दृश्यहि चैतन्य द्रष्टाहि चैतन्य व त्या दोघाच्या संबधापासून उत्पन्न होणारें दृश्यज्ञानहि चैतन्य. कशाचाहि अपलाप नाहीं कीं अनावश्यक व असिद्ध गोष्टीची पूर्वगृहिति नाहीं

सारा व्यवहार अनुभवप्रामाण्यावर अधिष्ठित आहे. अनुभवाच्या स्वरूपाचें परीक्षण केल्यास स्वत: सिद्ध असेंच दिसतें. ज्ञानभिन्न दृश्य नाहीं कीं ज्ञानभिन्न द्रष्टा नाहीं, हें अज्ञात दृश्य व अज्ञान द्रष्टा यांची कल्पनाहि शक्य नाहीं यावरून दिसून येतें.

३६. आतां एकच एक तत्त्वांत या तीन गोष्टी कशा प्रतीत होतात तेंहि ज्ञानेश्वर दाखवितात. जाणीव म्हणजे अनंत ज्ञानाकार व ते जाणण्याची अनंत इच्छा व शक्ति यांचा समुच्चय होय. म्हणून ज्ञानरूप दृश्यहि अनादि व ज्ञानरूप द्रष्टाहि अनादि व स्वाभाविक.

हें अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें ।
हें आतां काय कोणें । रचूं जावे ? ॥

दृश्याकारहि अनंत व ते पहाण्याचो इच्छाहि अनंत. त्यामुळें प्रत्येक क्षणाला नवीन ज्ञानाकार प्रकट होतो. त्यामुळेंच तो अपूर्व असतो.

दर्शनऋद्धि बहुवसा । चिच्छेपु मातला ऐसा ।
जे शिळा न पाहे आरिसा । वेद्यरत्नांचा ॥
मागिलें क्षणींचें आंगें । पारसें म्हणूनिया वेगें
दृष्टि सांडुनी निगे । नवेया रूपां ॥

३७. ज्ञान हें एकच एक तत्त्व त्याच्यांतच ज्ञेय व ज्ञाता विकार न होतांच अपरिहार्यपणें कसें प्रकटतात तें पाहिलें पाहिजे. चैतन्याचें स्वरूप पहातांच हें ध्यानीं येतें. चैतन्य म्हणजे शुद्ध निर्विशेष निर्विषय ज्ञान म्हणजे शुद्ध जाणीव. ज्ञान हें ज्ञान म्हणून असावयाचें आणि रहावयाचें तर तें सतत जाणत असलें पाहिजे. जाणावयाला शेय पाहिजे. ज्ञान भिन्न तर दुसरा पदार्थ नाहीं. स्वत:ला तर जाणतां येत नाहीं. ते कसें तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात.

आपुलिया वुवुळा । दृष्टि असोनि अखम डोळा ।
तैसा आत्मज्ञानी दुवळा । ज्ञानिया जो ॥

डोळा दृष्टिशक्ति संपन्न असूनहि स्वत:ला पाहूं शकत नाहीं पण त्यामुळें आंधळाहि ठरत नाहीं. तसें आत्मा स्वत: ज्ञानरूप असूनहि स्वत:ला जाणूं शकत नाहीं व त्यामुळें अज्ञानीहि ठरत नाहीं. अग्नि जाळूं शकतो जाळला जाऊं शकत नाहीं. त्याप्रमाणें आत्मा जाणूं शकतो पण जाणला जाऊं शकत नाहीं. याकरितां जाणण्याला ज्ञेय पाहिजे. दृष्टि असून दृश्य नसेल तर कांहींच दिसणार नाहीं इतकेंच

काय दृष्टीला आपण दृष्टि आहो याचाहि प्रत्यय येणार नाहो. काळोखांत डोळे उघडले काय झांकले काय सारखेंच. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :–

दृश्य जेधवां नाहीं । तेव्हां दृष्टि असोनि करील काई ।

यालाच ज्ञानेश्वर अचक्षुपण आंधळे म्हणतात. दृष्टि असून दृश्य नसलें काय अथवा दृश्य असून दृष्टि नसली काय आंधळेपण सारखेंच. पहाणें तर आवश्यक अगत्याचें. मग पहावयाचें तर स्वत:ला

आपलेंच मुख । पहावयाची भूक ।
बाणता मा आणीक । कें रिघेल ॥

स्वत:ला पहावयाचें तर स्वत:कडेच आलें पाहिजे म्हणजे स्वत:लाच ज्ञेय केले पाहिजे. तें तर अशक्य. स्वस्थ बसावें तर स्वरूपनाश. ज्ञान असून जें जाणत नाहीं तें ज्ञान कसलें ? जडांत व त्याच्यांत फरक तो काय राहिला ? असें हें प्राणसंकट होतें. म्हणून ते म्हणतात :-

एवढेंहि सांकडे । जेणें सारुनि एकीकडे ।
उघडिली कवाडे । प्रकाशाची ॥

एवढें मोठें संकट, एवढा दुर्लंघ्य पेंच बाजूला करून स्वयंप्रकाशाचीं दारें उघडिली. आपला फांकलेला प्रकाशच आपला ज्ञानविषय म्हणून जाणतो. हा प्रकाशहि ज्ञानरूप इच्छेचाच प्रकाश. पहाण्याच्या इच्छेबरोबरच आत्मा स्वत: परिच्छिन्न ज्ञानाकाराचें दृश्य होतो व तो जाणण्याकरितां परिच्छिन्न ज्ञानाचा ज्ञाता होतो.

आपुलिया धांवेपुढा । घालुनि दृश्यत्वाचा गुंडा ।
उभारी मागिलीकडा । द्रष्टृत्वातें ॥

पहाण्याकरितां अगोदर आपणच दृश्य होतो व मग तें दृश्य पहाण्याकरितां द्रष्टा होतो. इथें होणें म्हणजे नव्यानें आस्तित्वांत येणें नव्हें. दृश्यहि स्वाभाविक व अनादि, द्रष्टाहि स्वाभाविक व अनादि. इच्छेबरोबर दृश्य प्रकट व अप्रकट. इथें प्रयत्न नाहीं कीं परिश्रमहि नाहीं. पहाण्याची इच्छा जशी स्वाभाविक व स्वयंभू त्याचप्रमाणें न पहाण्याची इच्छाहि तितकीच स्वाभाविक व स्वयंभू. म्हणून ते म्हणतात :-

मग मातें म्यां न देखावे । ऐसाहि भरे हांवें ।
तरी तैंसाचि स्वभावें । आइता असे ।।

न पहाण्याची इच्छा झाली कीं सारें दृश्य ज्ञानाकार म्हणून ज्ञानरूपांतच विलीन होतात. इथें विकृति नाहीं कीं वदल नाहीं. सारेंच स्वाभाविक व स्वयंभू. अनंत दृश्यें प्रकट झालों तरी तीं केवळ चिन्मात्रच.

दृश्याचिया सृष्टि । दिठीवरी दिठी ।
उठिलिया तळवटीं । चिन्मात्रचि ॥

याप्रमाणें स्वत:ला पहावयाला आत्म्याला दुसऱ्या कशाचीहि आवश्यकता नाहीं. कारण दृश्यहि तोच व द्रष्टाहि तोच. फरक केवळ आकाराचा. द्रष्ट्याच्या आकारानें तो पाहतो व दृश्याच्या आकारानें पाहिला जातो. भिन्न म्हणून प्रकट झालेले हे आकार शेवटीं दोघांच्या संवधानें उत्पन्न होण्याऱ्या ज्ञानांत एकरूप व पुन: शुद्ध जाणीवरूप होतात. ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

म्हणोनि स्वयंप्रकाशा यया । आपणवें देखावया ।
निमित्त हा वाचूनिया । नाहींच मा ॥

तसेंच

मेघाचेनि मुखें निवडिला । तो समुद्र कीं ओधीं पडिला ।
तो जेंवि माघौता आला । आपणपया ॥

दृश्य व द्रष्टा मूळचेंच ज्ञानरूप असल्यामुळें स्वाभाविक ऐक्य असतेंच. म्हणून भिन्न पणानें प्रकट होऊनहि परत एकरूप होण्यास कांहींच अडचण नाहीं.

अज्ञान न मानतांच द्वैताची उपपत्ति व अद्वैताची सिद्धि कशी करतां येतें तें दाखऊनच ज्ञानेश्वरांनीं अज्ञानाचें खंडन केलें आहे. इतकें असून प्रंपचरूप ज्ञानाला अज्ञान म्हणावयाचें असेल तर खुशाल म्हणा. आम्हाला मात्र तें अपूर्व ज्ञान या अर्थीं मान्य आहे.

रामानुजाचार्य व व्यासतीर्थ यांच्यापेक्षाहि ज्ञानेश्वरांनीं अज्ञानाचें खंडन नि:शेष केलें आहे. तें इतकें कीं तेच म्हणतात त्याप्रमाणें :-

यया बोलिजे अज्ञान । तैं न्याया भरले रान ॥

बुद्धिवाद देशोधडीला गेला असें म्हटलें पाहिजे,

अशा रीतीनें द्वैत व अद्वैत या दोघांचेंहि त्यांच्या त्यांच्या क्षेत्रांत सत्यत्व सिद्ध करून अद्वैतसिद्धिहि केली व अज्ञानाचें निरुपयोगित्वहि दाखऊन दिलें. द्वैत अद्वैताला अविरोधि कसें हें वर दाखविलेंच आहे. ते म्हणतात :-

द्वैतदशेचें आंगण । अद्वैत ओळगे आपण ।
भेद तंव तंव दूण । अभेदासी ॥

जेवढा भेद जास्त तेवढाच अभेद पुष्ट होतो. अंतिम सत्य मात्र द्वैताद्वैताच्या पलीकडे आहे हें सांगावयास ते विसरत नाहींत. असें तत्त्व मानूनच द्वैताद्वैताचा समन्वय करतां येतो. म्हणून ते म्हणतात :–

मग द्वैताद्वैतातीत । मीचि आत्मा एक निभ्रांत ।।

३८. आतां दहा टीकाकारानीं केलेले अर्थ देतो. त्यांत अज्ञानखंडन अगर ओवीचा अर्थ प्रकट होतो कीं काय हें वाचकानीं पहावें.

१. अगा अर्थ जो पवित्र जाण । तेथ उच्चारु कां करावा हीन ।
म्हणोनि उत्तम अर्थ जें ज्ञान । तेथें ज्ञानोच्चारुचि करावा ॥१९७२॥
अज्ञान हा अपवाद । परि अर्थता ज्ञानचि घडे सिद्ध ।
म्हणोनि शब्दासीच बाध । येत से पहा ॥१९७३॥

शिवकल्याण. नित्यानंदैक्यदीपिका.

२. ज्ञानाक्षरेषु पूर्वेषु ज्ञानस्यैव महत्त्वता ।
शब्दार्थ स्योज्ज्वलत्वं तु न भवेत्किमपूर्वम् ॥२७५॥

प्रल्हादबुवा बडवे. समश्लोकी.

३. अज्ञान अक्षरत्रय यांतचि दिसतें महत्त्व ज्ञानाचें ।
अस्वर पूर्वी ज्याच्या अपूर्व तें ज्ञान दाविलें साचे ॥२७६॥

बाबागर्दे— समश्लोकी.

४. हा सर्व जगद्विलास केवळ ज्ञानरूप चिद्विलास आहे. मात्र जर कोणी अज्ञान म्हणेल तर त्याचा तो शब्दार्थ अपूर्व नव्हे काय ?

विष्णुबुवा जोशी.

५. अज्ञान म्हणजे अपूर्वक ज्ञान. अज्ञान या अपूर्वक ज्ञान शब्दाच्या तीन अक्षरांत रहाणाऱ्या ज्ञानाची थोरवी किंवा महिमा ऐकला आहे की तें अज्ञान या शब्दाचा अर्थप्रकाश मात्र अपूर्वक होऊं देत नाही.

ना. पै. पंडित. अनुभवामृत कोशुली.

६. अज्ञानमपि मूलज्ञानद्योत्यत्वात् ज्ञानमेवेति पादयति। अक्षर जें ज्ञान त्यास अकार वसतां नाम आकारास येता पूर्व आदि ज्ञानावरति अकृती आली होत्सातां जे ज्ञानवृद्धि तेंच अज्ञानशब्दवाच्या झाली. हा शब्दार्थप्रकाश अपूर्व नव्हे विस्मित अदृष्टश्रुत आश्चर्यरूप नव्हे किंतु प्रमाप्रामाण्यमेव. ॥६

हरिहरानंद. राष्ट्रभाषाभाष्य.

७. ज्या ज्ञानाची थोरवी एवढी मोठी आहे त्या ज्ञान शब्दाच्यामागें अ हें अक्षर लावून अज्ञान नांव ठेवण्यांत तुझें शब्दाचें चातुर्य अपूर्व नव्हे काय ?

साखरे. अमृतानुभव.

८. ज्ञान या शब्दाच्या पूर्वी अ हें अक्षर जोडलें गेलें असतां, त्याला साकारता प्राप्त होऊन चराचर विश्वाचें स्वरूप धारण करतां येतें व त्यापासून ज्ञानाची योग्यताहि वाढते, किंवा त्याचा वडेजावहि होतो. आणि याला प्रमाण काय ? तर म्हणे "आला नांवारूपा। तुका म्हणे झाला सोपा हें तुकोबाचें वाक्य. खाशी युक्ति !! पण हें असलें शब्दपांडित्य फारसें अपूर्व आहे म्हणजे वाखाणण्याजोगें. किंवा विचारणीय आहे असें काहीं म्हणता येत नाहीं.

खरशीकर– अनुभवामृत प्रवचनें.

९. ज्ञान या अक्षरांच्यामागें अ अक्षर वसतीसाठीं आलें म्हणजेच ज्ञानाला थोरपणा प्राप्त होतो, अशा रीतीनें शब्दार्थाचें स्पष्टीकरण करणे हें अपूर्वच म्हटले पाहिजे.

रसरहस्य :– ज्ञानदेव म्हणतात, काय मौज आहे पहा ? ज्ञान या दोन अक्षराच्या पूर्वी "अ" हें अक्षर वसतीसाठीं आलें तरच ज्ञानाला थोरवी प्राप्त होतें असें अतिविद्वान माणसांनीं दर्शनिकांनी आणि बहुतांश विचारवंतांनीं ठरवून टाकावें हें एक अतिविस्मयजनक अपूर्वच नव्हें काय ?

पु. य. देशपांडे.

१०. अकार ज्याच्या आरंभी आहे असा ज्ञानशब्द म्हणजे अज्ञानशब्द. त्यांत ज्ञानशब्द आहे तो पावेतो त्याचा मोठेपणा. इतकें असलें तरी ज्ञानशब्दाचा अर्थ करण्याची रीत अपूर्व नव्हे काय ?

वा. दा. गोखले.

३९. अशाप्रकारें ज्ञानेश्वरांचें शब्द सोडून अभ्यास केल्यामुळें त्यांचें व्यक्तिदर्शन व तत्त्वदर्शन कसें विपर्यासकारक झालें आहे तें दिसून येतें. याकरितां ज्ञानेश्वरांचा आशय त्यांच्याच शब्दांत समजून घेण्याचा व देण्याचा प्रयत्न या ग्रंथात करून मराठी वाचकासमोर ठेवित आहे. त्यानीं काळजीपूर्वक दक्षतेनें अभ्यास करून काय तो निर्णय द्यावा.

—o—

ज्ञानेश्वरांचें आत्मदर्शन

विभाग १ ला

व्यक्तिदर्शन अर्थात् कार्य

प्रकरण १ लें

सामाजिक कार्य

१. ज्ञानेश्वरांच्या कार्याचीं एवढीं विविध अंगें आहेत कीं त्या सर्वांचें साकल्यानें वर्णन करणें अशक्यप्राय आहे. तसेंच एथें तें अप्रस्तुतहि आहे. फक्त त्यांच्या कार्याचें स्वरूप व महत्त्व ध्यानीं यावें एवढ्यापुरतें त्यांचें दिग्दर्शन करणें इथें क्रमप्राप्त व आवश्यक आहे.

ढोबळ मानानें त्यांच्या कार्याचे तीन विभाग कल्पितां येतात. हे विभाग मात्र परस्पराहून भिन्न व स्वतंत्र असें नाहींत. तर त्यांच्या सलग कार्यांतील भिन्न दृष्टिकोणानें निवडलेलें असे हे तीन विभाग होत. ते म्हणजे सामाजिक कार्य, वाङ्मय कार्य व पारमार्थिक हे होत. या कार्यांपैकीं सामाजिक कार्याचा प्रथम संक्षेपत: विचार करूं.

२. सामाजिक कार्य म्हणतांच त्याचा आधुनिक अर्थ मनांत येतो. जुन्या रूढी, अंधश्रद्धा, जाचक असे निर्बंध, प्रगतीला प्रतिबंधक अशा रूढी यांचा उच्छेद करण्याकरितां केलेलें कार्य तें सामाजिक होय असें आज मानण्यांत येतें. तसेंच समाजापुढें नवीन ध्येय उद्दिष्ट म्हणून ठेऊन त्याची प्राप्ति करून घ्यावी व समाजाची प्रगति साधावी असा दुसरा विधायक कार्यक्रमहि सामाजिक कार्य म्हणून मानण्यांत येतो. हें साधण्याकरितां विचारपरिवर्तन, एकमताच्या लोकांची संघटना व तिच्यामार्फत संघटित प्रयत्न असें सामाजिक कार्याचें आजचें स्वरूप आहे. या अर्थीं ज्ञानेश्वरानीं सामाजिक कार्य हातीं घेंतलें नाहीं कीं असें उद्दिष्ट डोळ्यापुढें ठेऊन हेतुपूर्वक प्रयत्नहि केले नाहींत. मानवाचें-व्यक्तिचे आत्यंतिक कल्याण म्हणजे मोक्षप्राप्ति हेंच त्यांचें उद्दिष्ट असल्यामुळें मोक्षाला आवश्यक असणारे सद्गुण व शुद्धाचरण व्यक्तित वद्धमूल झाले कीं साऱ्या समाजावर त्याचा

परिणाम झाल्याशिवाय रहात नाहीं. व्यक्तीच्या शुद्धाचरणानें समाजहि आपोआपच शुद्धाचरणी होतो. पण ज्ञानेश्वरांचे उद्दिष्ट समाजसुधारणा नव्हतें तर व्यक्तिमात्राला मोक्षाला पात्र बनविणें हे होतें. मोक्षाला पात्र बनलेल्या व्यक्ति समाजांत आदर्श नागरिक होतात हें सांगावयास नकोच तेहां उपदेशानें व्यक्तींत झालेल्या सुधारणेनें समाजसुधारणेंचें कार्य आपोआप इच्छा अगर प्रयत्न न करितां साधतें. तेंच त्यांच्या उपदेशाचें कार्य असल्यामुळें त्याला सामाजिक कार्य असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. समाजाच्या ऐहिक अभ्युदयाबद्दल ज्ञानेश्वरांना इतर पारमार्थिक उपदेशकाप्रमाणें विशेष आस्था व रस असल्याचें दिसत नाहीं. त्यांना समाजाची पारमार्थिक अवनतिच जास्त बोचक रीतीनें जाणवत होती. ही अवनति नाहींशी करून समाज परमार्थदृष्ट्या उन्नत करावा पण तो सामुदायिक संघटनेनें नव्हे तर व्यक्तीच्या शुद्धतेनें उन्नतीनें होय. म्हणून ज्ञानेश्वरांच्या चरित्रांत सामाजिक उद्दिष्टाकरितां चळवळ वा प्रयत्न झाल्याचें दिसून येत नाहीं. समाजांतील घातक चाली, अनीति, विषमता हीं सारींच त्यांना जाणवत होती. पण त्याचें मूळ वैयक्तिक स्वार्थ व तज्जन्य अनीति आहे; समाजरचनेच तो दोष नव्हे. म्हणून तत्कालीन समाजरचनेवर त्यानीं कुठेंहि टीका केलेली आढळत नाहीं. वैयक्तिक स्वार्थ हा वैयक्तिक जीवनावर अवलंबून आहे. व्यक्तीचें " मी पण " हेंच त्याचें मूळ आहे. तें तसें जोंवर आहे तोंवर कितीही अव्यंग, निर्दोष समाजरचना कागदावर रेखाटली तरी समाजांत अन्याय हा पूर्वीप्रमाणेंच चालूंच राहील. याचा निःसंदिग्धपणें उच्चार करतांना ते एका अभंगांत म्हणतात.

एकाचि मीपणें नाशींयलें घर । नातरी संसार ब्रह्मरूप ॥

विशिष्ट देहेंद्रियांचा "मी" तेवढाच मी, त्याचा जनक तो माझा बाप, त्याच्यापासून उत्पन्न झालेला तो माझा मुलगा, ज्या देशांत, धर्मांत जन्मलो तो देश, धर्म माझा. इतर सर्व परके. कल्याण साधावयाचें तें माझें व माझ्या संबंधितांचें. अशा परिच्छिन्नवृत्तीनें, कूपमंडूकवृत्तीनें परस्परविरोधि असा स्वार्थ निर्माण होतो. पण "मी" आत्मा आहे, मी शरीरांत असलों तरी शरीर नव्हे. मी कुणाचा बाप वा मुलगा नाहीं. कोणताहि देश अगर विशिष्ट धर्मम माझा नाहीं. तर साऱ्यांचा आत्मा तोच माझा आत्मा, मी सर्वव्यापी आहे. त्या साऱ्यांचीं सुखदुःखें तीं माझींच सुखदुःखें असें वैयक्तिक अहंकाराच्या नाशानंतर आणि आत्मस्वरूपाचा साक्षात्कार झाल्यावर जेव्हां प्रत्ययीभूत होतें तेव्हां मग स्वार्थ आणि परमार्थ यांतील भेद जाऊन संघर्षभावना अस्त पावतें. अन्यायाचें, अनीतीचें मूळच जो अहंकार तो नष्ट होतो आणि मग

तया बंधु कोण काह्याचा । द्वेषिया कवण तयाचा ।
मीचि विश्व ऐसा जयाचा । बोधु जाला ॥

मग तयाचिये दिठी । न्याहाळिजे किरीटी ।
तैं परिसाचिया कसवटी । वानीया कीजे ॥

व्यक्तिगत अहंकार नाश पावल्यावर त्या व्यक्तीला मग मित्र कोण ? शत्रु कोण बंधु कोण ? वा द्वेष्टा कोण ? सारें विश्वच जेथें आपणच तिथें बंधु वा शत्रु या भेदभावाला अवकाश कुठला ? त्याच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां परीसाच्या कसोटीवर कस पहाण्यासारखेंच आहे. शुद्ध वा अशुद्ध सोनें असो वा इतर जातीचा हीन धातु असो, कसाच्या निमित्तानें परिसाचा स्पर्श होतांच तें शंभर कसाचें सोनेंच ठरतें. प्रतीतीच्या कसोटीवर जड असो चेतन असो, सुष्ट असो दुष्ट असो, संबंधी मित्र असो वा द्वेष्टा शत्रु असो ते सारेंच शंभर नंबरी आत्मरूप सुवर्णच भासणार! तेव्हां समाजांतील अन्याय, अनीति ही व्यक्तिगत पावित्र्यानेंच नष्ट करणें हेंच ज्ञानेश्वरांचें उद्दिष्ट होतें. त्याकरितां त्यानीं काय उपदेश केला, कोणते प्रयत्न केले याचा थोडक्यांत विचार करूं.

३. व्यक्तीच्या उद्धारासाठीं अध्यात्ममार्गाचा केलेला उपदेश समाजरचनेच्या आड येऊं नये हें पाहणेंहि तितकेंच आवश्यक होतें. समाजांत शांतता, सुव्यवस्था राहिली तरच व्यक्तीला परमार्थाचें आचरण निर्भयपणें करतां येतें. परमार्थाला व्यवहार हा अशाप्रकारें सहाय्यभूत होत असल्यानें समाजाची सुस्थिति राखणें म्हणजेच परमार्थ मार्ग निष्कंटक करणें होय. यासाठीं वैयक्तिक नीति ही समाजधारणेला अनुकूल असली पाहिजे. जोंवर समाज परमार्थमार्गाच्या आड येत नाहीं तोंवर त्याचे नियम-निर्बंध पाळणें हें परमार्थदृष्ट्याहि अगत्याचें आहे. म्हणून व्यवहारांतील कर्तव्याची परमार्थ मार्गास जोड घालणें साऱ्याच दक्ष व विचारी धर्मोपदेशकाना अगत्याचें वाटतें. ज्ञानेश्वरानींहि त्याचप्रमाणें समाजांत नागरिक म्हणून प्राप्त झालेलीं कर्तव्यें वर्णाश्रमधर्माप्रमाणें यथासांग पार पाडून त्या स्वकर्मांच्या पुष्पानींच विश्वात्मक परमेश्वराची पूजा करावी असा उपदेश केला. त्यामुळें सामाजिक कर्तव्यें हीं निवळ सामाजिकच न राहतां ईश्वर प्राप्तीचीं साधनरूप होतात. आपलें कर्म समाजाकरितां नव्हे तर ईश्वराची पूजा करण्यास अर्पण करावयाचें पुष्प या भावनेनें जर कर्म करावयाचें तर तें शुद्ध, निष्कलंक निःस्वार्थी असेंच असलें पाहिजे. मग तें कर्म उच्चतम, पवित्रतम असो वा हीनतम असो. कर्माच्या स्वरूपावर जरी त्याचें उच्चनीचत्व व्यवहारांत मानलें जात असलें तरी तें परमार्थात ईश्वराधाधनेचीं फुलेंच; अशा दृष्टीनें साऱ्याच कर्मांची योग्यता सारखी मानली आहे. व्यावहारिक विषमता पारमार्थिक समतेच्या आड येऊं शकत नाहीं हें ज्ञानेश्वरानींच पहिल्यांदा निःशंकपणें उद्घोषित केलें.

द्विजु वेदाध्ययन करी । शूद्र तयातें नमस्कारी । कीं दोघांहि सरोभरी ।
निफजे यागु ॥

वेदाध्ययन करून ब्राह्मण ज्ञानमार्गानें ईश्वरोपासना करतो, तर शूद्र द्विजाची परिचर्या करून तेवढ्याच योग्यतेचा कर्मयज्ञ करितो. फलप्राप्तीच्या दृष्टीनें हीं दोघांचीहि कर्मे सारखींच यशदायी आहेत. ज्ञानाची उपासना करणारा असा वर्ग जसा समाजांत हवा तसाच संरक्षणकार्य करणारा, धान्यादिकांचें, वस्त्रप्रावरणाचें वगैरे समाजांला आवश्यक अशांचें उत्पादन, विनियम करून समाजधारणा करणारा वर्गहि हें सर्व आवश्यक आहेत. पण केवळ या तीन वर्णानींच समाज सुव्यवस्थित राहूं शकत नाहीं. शरीरकष्ट करून रोजमुरा करणारे सांगकामे हेहि तितकेंच समाजाला उपयुक्त आहेत. त्यांच्या अभावीं ब्राह्मणांचें अध्ययन–अध्यापन, क्षत्रियांचें संरक्षण कार्य, वैश्याद्वारा घडणारा कृषि–गोरक्ष्य–वाणिज्य हा व्यवहार, हे सारेच लुळें पडतील. तेव्हां त्रैवर्णिकांच्या कार्यात या चवथ्याहि वर्गांला वर्णात्मक समान वाटा आहे हें ज्ञानेश्वरानींच प्रथम दाखऊन देऊन महान असें समाजकार्यच केलें. हीच त्यांची उदार व उदात्त समता.

४. आपलें काम यापुढें हीन दर्जाचें म्हणून वा तसें समजून रुष्ट होण्याचें कोणालाहि कारण उरलें नाहीं. पायाचा दगड व कळसाचा दगड अशा स्थानपरत्वें सकृद्दर्शनीं वाटणाऱ्या उच्चनीचतेनेंच मंदिर बनतें. सारेच दगड जर शिखर होऊं म्हणतील तर मंदिरच उभें राहूं शकणार नाहीं. आणि मग कोणालाहि शिखर होतां येणार नाहीं. पण प्रत्येक दगडानें, मी पायांत जरी गाडलो असलो तरी मंदिररूपच आहे, याची जाणीव ठेवली व त्याचप्रमाणें कळसाच्या व अन्य दगडांनीं मानली तर उच्चनीचतेच्या वैषम्यानें येणारें वितुष्ट आपोआपच नष्ट होतें. कारण मग कळस जेवढा मंदिररूप तेवढेंच इतर दगदहि मंदिररूप. कोणताहि एकच एक दगड मंदिर नाहीं तसेंच सगळ्या दगडाशिवाय मंदिरहि नाहीं, अशी त्यांची एकात्मता प्रत्ययास येते. अशा जाणीवेनेंच समाजांतहि एकतानता निर्माण होते. अशी एकतानता ज्ञानेश्वरानीं निर्माण केली ती वर्णाश्रम धर्माचा विध्वंस करून नव्हे, कीं सर्वांनाच सारख्या पातळीवर आणूनहि नव्हे. तर व्यावहारिक विषमता ही समाजाच्या सोयीकरितां व म्हणूनच व्यक्तीच्याहि हितासाठींच आहे पारमार्थिकदृष्टया सर्व जीव सारख्याच योग्यतेचे आहेत. समाजातींल विषमतेनें त्यांना परमार्थमार्गांत संधि नाकारली जात नाहीं अगर त्या मार्गावरील त्यांची प्रगतिहि कुंठित होत नाहीं हें त्यानीं दाखऊन दिलें. याचाच उच्चार व उद्धृत केलेल्या ओवींत दिसून येतो. व्यवहारतः द्विजाला पूज्य

मानून नमस्कार करणारा शूद्र जर व्यावहारिक पातळीवर समान असतां तर द्विजांना नमस्कार करण्याचें शूद्रांना कारण तरी काय ? समानतेंत नमस्कार्य व नमस्कार करणारा असूंच शकत नाहींत. म्हणून व्यवहारत: एकादें कार्य उच्च मानलें गेलें तरी पारमार्थिकदृष्टया त्याचें मूल्य हीन समजल्या जाणाऱ्या कर्मा-प्रमाणेंच ईश्वराधनेंचें साधन म्हणूनच होय. अशी समानता आपल्या आचरणानें व उपदेशानें ज्ञानेश्वरानीं प्रस्थापित केली. ती आजमितीसहि वारकरी संप्रदायाच्या स्वरुपांत प्रत्यक्षांत चिरंतन झाली आहे.

वारकरी संप्रदायांत जातिसंकर, वर्णसंकर न करतांच ऐक्य व समता ही ज्ञानेश्वरानीं कशी स्थापन केली हे उघड दिमून येतें, ईश्वरभजनाचे वेळीं सारे वारकरी परस्परांची पदधूली आपापल्या मस्तकावर धारण करतात पण आपला वर्ण मात्र कांहीं टाकीत नाहींत. जे वारकरी नाहींत त्यांच्यावरहि या पारमार्थिक समतेचा परिणाम झाला आहे. तो सूक्ष्म दृष्टीनें पहातां नजरेस आल्याशिवाय रहात नाहीं. एकादा द्विज एकाद्या शूद्राची पदधूली मस्तकीं धारण करताना पाहून महाराष्ट्रांतील कोणाच व्यक्तीला आश्चर्य वा खेद वाटत नाहीं हें कशाचें गमक ? ज्ञानेश्वरांच्या शिकवणुकीचा तो खोल व व्यापक परिणाम असेंच म्हटलें पाहिजे. अर्थात् हा परिणाम परंपरेनें झाला आहे. हेतुपूर्वक असे करण्याचा प्रयत्न ज्ञाने-श्वरानीं केलेला नाहीं हेंहि पण तितकेंच खरें. पण वारकरी संप्रदायाची संघटना मात्र ज्ञानेश्वरानीं नव्यानें केली हें सर्व संतानीं मान्य केलें आहे.

५. वारकरी संप्रदाय हा आजच्या अर्थानें ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वी होता असें वाटत नाहीं. ठराविक काळीं एकाद्या देवाला दर्शनासाठीं जाणें याला वारी म्हणजे नियमित पुनरावृत्ति असें म्हटलें जातें. तशी वारी पंढरीप्रमाणेंच अन्य देवतास्थानीं चालू होती व आहे. कोल्हापूरच्या महालक्ष्मीचें उदाहरण ठळक आहे. फक्त तिला वारी अशी संज्ञा नसेल इतकेंच. पण त्या वारकऱ्यामध्यें सामुदायिक एकीची भावना, विशिष्ट संप्रदाय भावना नव्हती. प्रत्येक व्यक्ति आपल्यापुरती वारकरी. ज्ञानेश्वरानीं पंढरीला जमणाऱ्या वारकऱ्यांना एकत्रित केलें. त्यांच्यामध्यें एकीची भावना, विशिष्ट संप्रदायवृत्ति निर्माण केली. ज्ञानेश्वरी सारखा ग्रथ त्या पंथाला तत्त्वज्ञानाचा पाया म्हणून आधाराला दिला. गेय असे अभंग करून सामुदायिक-रीत्या ईश्वरभजनाची संधि उपलब्ध करुन दिली. भक्तीला संगीत व काव्य यांची जोड करुन दिली. श्रेयालाच प्रेय केलें. टाळ, मृदंग, दिंडी, पताका असा थाट निर्माण करुन संप्रदायाला वैभवसंपन्न केलें. गुरुशिष्यपरंपरा, दीक्षा, माळाधारण या पद्धति रुढ करुन वारकऱ्यामध्यें एकतानतेबरोबरच सातत्यहि साधून दिलें.

६. ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वी हा संप्रदाय आजच्या अर्थी नव्हता हें दाखविण्याला सर्वांत मोठें गमक म्हणजे ज्ञानेश्वर हे स्वतःच नाथपंथी होते. एकाद्या वारकरी सांप्रदायिकाकडून त्या संप्रदायाचा गुरूपदेश व दीक्षा घेतली नव्हती. हें त्यांच्याच उद्‌गारावरून सिद्ध होतें नाथसंप्रदाय कांहीं वारकरी नव्हता. म्हणून नाथसंप्रदायाचे अनुयायी म्हणूनहि ज्ञानेश्वर वारकरी झालें नाहींत. ज्ञानेश्वर वारकरी संप्रदायाचे प्रवर्तक होते, अनुयायी नव्हते. भगवान् बुद्ध ज्या अर्थानें बौद्ध नव्हेत त्याच अर्थानें भगवान् ज्ञानेश्वरहि वारकरी नव्हेत व नव्हते. एवढेंच नव्हे तर वारकरी संप्रदायाचे प्रधान आचार्यच समजले जाणारे नामदेव, एकनाथ, तुकाराम यांच्याहि गुरूपरंपरा वारकरी नव्हत्या. नामदेव ज्ञानेश्वरांचे प्रशिष्य अतएव नांथपंथी. तर एकनाथ दत्तपंथी, जनार्दनस्वामींचे शिष्य. जमार्दनस्वामी कांहीं वारकरी असल्याचा पुरावा नाहीं. तसेंच तुकारामहि चैतन्यपंथी होते. वारकरी गुरूकडून त्यानीं गुरूपदेश वा मंत्र घेतला नव्हता हें त्यांच्याच वचनावरून सिद्ध होतें. उपनिषत्कालीं अनेक ऋषींच्या स्वानुभवाच्या उद्‌गारावर वेदांतसंप्रदाय अधिष्ठित झाला, किंवा शिखपंथाच्या अनेक गुरूनीं अनेक सत्पुरुषांची वचनें संगृहित करून गुरू ग्रंथसाहेव हा ग्रंथ निर्माण केला व शिखधर्माची प्रतिष्ठापना केली त्याप्रमाणें ज्ञानेश्वरादिकानीं आपापला स्वानुभव उपदेशाच्या द्वारा जनतेंत प्रसृत करण्याकरितां या तत्कालीन वारकरी संस्थेचा उपयोग करून घेऊन तिला सुसंघटित असें संप्रदायाचें रूप दिलें. हाच अर्थ व्यक्त करतांना एका अभंगात बहिणाबाई म्हणतात, ज्ञानदेवानीं पाया रचला, नामदेवानीं त्या मंदिराचा विस्तार केला, एकनाथाचें भागवत या मंदिराचा खांब झालें आणि तुकाराम या मंदिराचे कळस झाले. म्हणजे आजच्या वारकरी संप्रदायाचें स्वरूप हें ज्ञानेश्वरानीं पूर्वीच्या असंघटित वारकऱ्यांना दिलेले सुसंघटित असें संप्रदायरूप होय. हेंच ज्ञानेश्वरांचें मोठें सामाजिक कार्य. ग्रंथद्वारा उपदेश व त्याप्रमाणें आचरण करण्याकरितां एक जिवंत संप्रदाय निर्माण करून ज्ञानेश्वरानीं अध्यात्मज्ञानाची गंगा सर्वत्र फिरविली. ती इतकी कीं ज्ञानेंश्वरादिकांचे ग्रंथ वाचूं न शकणाऱ्यांनाहि त्यांच्या उपदेश कानावर पडावा व सहजच परिणाम व्हावा. ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम यांचा एकहि अभंग न ऐकलेला मनुष्य महाराष्ट्रांत सांपडणेंच अशक्य. त्यामुळें परिणाम इतका विस्तृत व खोल आहे कीं प्रत्येक महाराष्ट्रीयावर त्यांच्या उपदेशाचा काहीं ना काहीं परिणाम झाला आहे असें निश्चयानें म्हणतां येतें. वर्कच्या प्रभावाविषयीं लिहितांना प्रो. वॉटसन् यानीं काढलेले उद्‌गार ज्ञानेश्वरांच्या बाबतींत अनेकपटीनें सार्थ ठरतात. वॉटसन् म्हणतो:- "वर्कच्या विचाराचा व वक्तृत्वाचा परिणाम कुठें सुरूं होतो व कुठवर पोंचतो हें सांगणेंच अशक्य. त्याचे प्रतिस्पर्धीहि त्याच्याच विचारानें व वक्तृत्वानें भारून गेले आहेत. ज्यानीं

जन्मांत कधीं वर्कची एकहि ओळ वाचली नाहीं ते सुद्धां बोलताना अगर लिहितांना वर्कचे विचार व शब्द अभावितपणें बोलतात अगर लिहितांत. विचाराची गति अशी शीघ्र, व्यापक व अदृश्य असते. एका व्यक्तीवर झालेला परिणाम ती व्यक्ति कळत न कळत इतरावर करते. याप्रकारें विचार सर्व समाजांत पसरतो. विचारांची तीव्रता जेवढी अधिक तेवढा त्याचा परिणामहि अधिक व्यापक, स्थिर होतो. त्याचप्रमाणें ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयानें सारा महाराष्ट्र तर व्यापलाच पण न कळत त्याचा परिणाम इतर प्रांतावरहि झाला आहे. महाराष्ट्रांत त्याचें अत्यंत प्रभावी स्वरूप प्रत्ययास येतें इतकेंच. हा परिणाम ज्ञानेश्वरांच्या वचनांचा, विचारांचा, शिकवणुकीचाच आहे हेंहि निश्चितपणें दाखवितां येतें.

प्रकरण २ रें

वाङ्मय कार्य

१. ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयाचें वर्णन करणें आणि विश्वरूपाचें वर्णन करणें हें सारखेंच आहे जसें विश्वरूपांत जें जें आवडेल तें तें यथेच्छ पहावें तसेंच ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयांत आपल्या बुद्धीच्या पात्रतेप्रमाणें, सहृदय भावनेच्या योगानें जसें आणि जेवढें पहावें तेवढें आणि तसें दिसेल. त्यांच्या वाणीच्या सौंदर्याला, वैभवाला ना अंत ना पार. अंत पार असलाच तर तो आपल्याच शक्तीचा, पात्रतेचा. म्हणून अशा अनंतपार वाङ्मयाचें वर्णन करावयाला तशाच अनंत अशा विश्वरूपाचें वर्णन करणाऱ्याची प्रतिभाच हवी. मोरोपंतानीं म्हटल्याप्रमाणें, "स्तवार्थ तुझिया तुझ्यासम कवी कधीं जन्मती" असेंच म्हणण्याची पाळी येते. तिलोत्तमा निर्माण करतांना विश्वकर्म्यानें विश्वांतील यच्चयावत् पदार्थांतील तिळ-तिळ सौंदर्य एकत्रित केलें, तसें ज्ञानेश्वरानीं विश्वाच्या वाङ्मयांतील सारें सौंदर्य एकत्रित करून जी वाङ्मय–तिलोत्तमा निर्माण केली तीच ज्ञानेश्वरी व त्यांचे अन्य ग्रंथ होत. असें कणशः आणि क्षणशः सौंदर्यानें भरलेल्या त्यांच्या वाङ्मयांतून सुंदर वचनें वा वेंचे काढून त्यांचें आणिक वेगळें सौंदर्य तें काय दाखवावयाचें? आणि असें सौंदर्याचें पृथक् वर्णन करून त्या समग्र वाङ्मयमूर्तीचें वर्णन काय यथातथ्य होईल ? वर्कच्या ग्रंथातील वेंचें काढण्याच्या प्रयत्नांत हताश झालेल्या हॅझलिटने म्हटलें कीं वर्कचे वेंचें म्हणजे त्याचे समग्र ग्रंथच होत. अगदीं असेंच विधान ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयाच्या बाबतींत, पण अनेकपटीनें समर्पक ठरतें. अशी जरी वस्तुस्थिति असली तरी त्यांच्या वाङ्मयसौंदर्याची मोहिनी पडलेल्या अभ्यासकाला त्याबाबत कांहीं ना कांहीं व्यक्त करण्याची इच्छा "बलादिव नियोजितः" अशा प्रकारें भाग पडते. तथापि अशा कारणामुळें उद्धृत केलेले वेंचे ते सर्वोत्कृष्ट वेंचे असा निष्कर्ष काढणें हा विपर्यास मात्र होईल. जेथें प्रत्येक वाक्य, इतकेंच काय शब्द देखील काव्यसौंदर्य, विचारवैभव यानीं परिपूर्ण भरले आहेत. तेथें निवड करावयाची म्हटले तर फार कष्ट उपसावयास नकोत. हातीं सांपडेल तें, नजरेसमोर येईल तें वचन खुशाल उचलावें आणि तो वाङ्मयाचा, विचार-वैभवाचा उत्कृष्ट नमुना म्हणून निःशंकपणें पुढें मांडावें. उणीव अशी कोठें नाहींच.

२. ज्ञानेश्वरांची भाषाशैली

ढोवळ मानानें भाषेच्या तीन शैली होतात. त्यापैकीं पहिली म्हणजे शब्द थोडे अर्थ खूप. दुसरी म्हणजे शब्द व अर्थ समतोल. तिसरी म्हणजे अर्थ थोडा शब्दच फार. सामान्य लेखक वा वक्ता हा तिसऱ्या शैलींतच बोलतो. पण उरलेल्या दोन शैली मात्र कसलेल्या निष्णात लेखकांनाच साधतात, या दोनहि शैलींचा ज्ञानेश्वरानीं अवलंब केला आहे. अर्थ फार व शब्द थोडे यांचीं उदाहरणें तर शेकड्यांनी सांपडतील. उदाहरणादाखल ही एक ओवी उद्धृत करून पाहूं.

केवल जे सत्ता । तो पुरुषु गा पांडुसुता । प्रकृति ते समस्तां । क्रिये नांव ॥

या एका ओवींत जवळ जवळ सारेंच तत्त्वज्ञान समाविष्ट झालें आहे "केवल सत्ता" या दोन शब्दांत कोंवलेला अर्थ उकलून व्यक्त करावयाला वेदांतशास्त्रावर एक ग्रंथच लिहावा लागेल. त्याचप्रमाणें "समस्ता क्रिया" प्रकृति यावरहि असेंच प्रदीर्घ लेखन करावें लागेल. तरच या ओवींत ठासून भरलेला अर्थ प्रकट होईल. प्रस्तुत ओंवीचीं हीं दोन पदेच वेदांताचें इतकें उत्कृष्ट आणि थोडक्यांत दर्शन करून देतात कीं तेंच वर म्हटल्याप्रमाणें शब्द थोडे अर्थ फार या वैशिष्ट्याचें उत्तम उदाहरण होय. या आपल्या भाषा शैलीवद्दल ज्ञानेश्वर स्वतःच सांगतात;

विव तरि बचकेएवढें । परि प्रकाशासि त्रिभुवन थोकडे ।
शब्दाची व्याप्ति तेणें पाडें । अनुभवावी ॥

बचक्या एवढें दिसणाऱ्या सूर्याचा प्रकाश त्रिभुवन व्यापून अनंत अंतराळात पसरतो तशी माझ्या शब्दाची शक्ति अनुभऊन पहा. वाचकानीं स्वतःच प्रयत्न करून पहावा व काय चमत्कार होतो त्याचा अनुभव घ्यावा. वानगीदाखल थोडासा प्रयत्न इथें करून पाहूं.

केवल सत्ता म्हणजे ज्या सत्तेंत सत्ताभिन्न कांहींच नाहीं ती सत्ता. अर्थात् ती विशेषण व विशेष्य होऊं शकत नाहीं. साऱ्या विशिष्ट सत्तांतून त्यांतील वैशिष्ट्य काढून टाकलें कीं राहील ती निर्विशेष सामान्य सत्ता रहाते व त्याचाच बोध होतो. पण एवढ्या नंतरहि सत्तेंत सत्तात्व रहातेंच म्हणून सत्तायुक्त सत्ता होते, केवल सत्ता नव्हे. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात

मा सत्तात्व संभवे । सत्तेसि कायी ॥

सत्तेला सत्तात्व असूं शकेल काय ? सत्तेमुळेंच सत्तात्व आस्तित्वांत येतें. त्या सत्तात्वामुळें सत्ता, सत्ता होईल कशी ? इतर वस्तु सत्तात्वामुळें आस्तित्वांत येतात. म्हणून त्या आस्तित्वांत येतात व आस्तित्वातून जातात. सत्ता मात्र स्वतःच सत्ता असल्यामुळें नव्यानें आस्तित्वांत येऊंहि शकत नाहीं कीं आस्तित्वातून जाऊहि शकत नाहीं. आस्तित्वांत न येतांच जी स्वतः आस्तित्वरूप आहे म्हणजे स्वयंभू आहे. ती सत्ता पुरुष होय. पण सत्ताविरहित सत्ता याचा बौद्धिक अर्थबोध कांहींच होत नाहीं. कारण हे तत्त्व वाणीच्या पलीकडे आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरच सांगतात :- हें बोलणें न साहे । असें नाहींचे ॥ याचा खरा अर्थबोध म्हणजे साक्षात्कार. वाणीच्या शक्तीची पराकाष्टा, सांगतां येण्याजोगें तेवढें, वरील ओवींत तेंहि ज्ञानेश्वरानीं म्हणूनच सांगितलें एरवीं इतकेंहि सांगतां आले नसतें.

समस्ता क्रिया याहि बाबतींत अशीच स्थिति आहे. प्रकृति ही क्रिया आहे. पण त्या क्रियेला ना कर्ता ना कारण. स्वयंभू शक्तीनें घडणारी क्रिया ती प्रकृति होय. ही क्रिया म्हणजे स्थलांतर, कालांतर, रूपांतर अशा गतिरूप स्वरूपाची नसून अव्यक्तांत व्यक्ताकार प्रकटकरणारी शक्ति ती प्रकृति होय. म्हणजे अव्यक्त व निश्चल अशा सत्तेमध्ये व्यक्त व चंचल आकार स्वभावतःच प्रकटक रणारी उर्मि म्हणजे प्रकृति. याहि बाबतीत बौद्धिक अर्थबोध कांहीच होत नाहीं. कर्त्याशिवाय क्रिया व तिहि गतिशून्य व निष्प्रयोध्यन याची कल्पनाच मानवी बुद्धीला अशक्य. मनुष्य पायानीं चालण्याची क्रिया करितो याचा अर्थबोध होतो; पण चालण्याच्या क्रियेनें पाय हालविले जातात याचा अर्थबोध होणें अवघड. पण वस्तुतः सत्य तसेंच आहे. चालण्याच्या क्रियेचा संकल्प साकार झाला कीं चालण्याच्या क्रियेचा आकारच तदद्नुरूप पाय हालवितो. हें ज्ञानेश्वरांच्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानानें दाखऊन दिलें आहे. विस्तारभयास्तव इथेंच पूरें करितो.

शब्द व अर्थ हे शरीर व त्वचा ही जशी बेमालूम एकजीव झाल्याप्रमाणें असावेत, तशा प्रकारच्या शैलीचा वापर ज्ञानेश्वरानीं अनेक ठिकाणी केला आहे. याचें उदाहरण म्हणून ही एक ओवी पहा.

नामरूपसंबंध । जातिक्रियाभेद । हा आकारासीच प्रवाद । वस्तूसि नाहीं ॥

या ओवींत शब्दांच्या बाहेर अर्थ जात नाहीं कीं अर्थाच्या बाहेर शब्द जात नाहींत. असे ते दोन्ही जणू एकजीवच आहेत.

या अशा प्रकाराशिवाय लेखकाच्या व्यक्तिगत कौशल्यानें अनेक शैलीप्रकार निर्माण होतात. ज्याची जशी कल्पकता तशी त्याची शैली. यांतच त्याचें

रचनाचातुर्य दिसून येतें. अशी विशिष्ट शैली केवळ प्रतिभासंपन्न व्यक्तिच निर्माण करूं शकते. इतर मात्र जेमतेम त्याचें अनुकरण करतात. अर्थात् ज्याची कल्पनाच विश्वव्यापक त्याच्या शैलीमध्यें सर्वच शैलींचा अंतर्भाव व्हावा यांत नवल तें कोणतें ? अनंत असा ताऱ्यांचा, गृहांचा समावेश अनंत अशा आकाशांतच होतो. त्याप्रमाणेंच ज्ञानेश्वरांच्या विश्वव्यापक कल्पनेंत मोठमोठ्या कल्पना शैलीचा अंतर्भाव व्हावा हें साहजिकच आहे. म्हणून अशा व्यक्तीनीं दुसऱ्याची शैली स्वीकारली, अनुसरली असें म्हणणें चुकीचेंच ठरेल. ज्ञानेश्वरांची कल्पनाशक्ति ही विश्वाहिवेगळ व्यापक असल्यामुळें वाङ्मयविश्वांत प्रकट झालेल्या साऱ्या शैली या ना त्या स्वरूपांत ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयांत विपुल प्रमाणांत सांपडतात. शक्स्पियरच्या भाषाप्रभुत्वाविषयीं लिहितांना जॉन्सन्ने म्हटलें आहे कीं, एक साधी शैली सोडली तर बाकीच्या सर्व सामान्य असामान्य शैलीचा वापर व आविष्कार शेक्स्पियरनें केला आहे. पण ज्ञानेश्वरांच्या भाषेच्या बाबतींत हीहि मर्यादा घालावी लागत नाहीं. साधी शैलीहि त्यानीं सर्रास मुक्तहस्तानें वापरली आहे. तेव्हां त्यांच्या भाषेंत याचें देखील वैगुण्य वा कमतरता नाहीं. साध्या सुबोध भाषाप्रकारचें उत्तम उदाहरण म्हणून ज्ञानेश्वरांचे हरिपाठाचे अभंग व इतरहि अनेक अभंग दाखवितां येतांत. ओवीबद्ध ग्रंथांतहि अशीं, साधीं, सुटसुटीत, गोड सुभाषितें कितीतरी सापडतील पण एकंदरीनें ज्ञानेश्वरांचा ओढा सालंकृत भाषेकडेच विशेषत: होता हेंच खरें.

याचें कारण मात्र अलंकाराची आवड हें नसून विषयप्रतिपादनाला अशीच भाषा आवश्यक होती हेंच आहे. साधा अर्थ सांगावयाला साधी भाषा पुरी पडते. पण गुंतागुंतीचे. दुर्बोध, सूक्ष्म व गहन विचार स्पष्ट करावयाचे तर एकतर ते शास्त्राच्या बोजड भाषेंत व्यक्त करावे लागतात. आणि मग यथार्थ शब्दांच्या अभावीं विषयाची दुर्बोधता त्याच्या प्रतिपादनांत तशीच रहाते. ही दुर्बोधता टाळण्याकरितां अलंकाराच्या चित्रभाषेचा उपयोग आपल्या अनुपम कौशल्यानें व चातुर्यानें ज्ञानेश्वरानीं केला व विषय केवळ सुबोधच नव्हे तर सुंदर हेतुगर्भ अशीं विशेषणें व उपमा यांच्या द्वारें पण युक्तिवादाचा अवलंब न करताच उत्कृष्टपणें केला आहे. त्याचीं उदाहरणें ज्ञानेश्वरींत तसेंच त्यांच्या इतर ग्रंथांत सर्वत्र आहेत. एक दोन बिकट तत्त्वांच्या बाबतींतच तेवढा विचार करून पाहुं.

३. आत्मा ज्ञेय की अज्ञेय असा प्रश्न आला असतां शास्त्राला दोहीकडून कोलदांडाच पडतो. आत्मा ज्ञेय मानावा तर तो विषय म्हणून जड होतो. अज्ञेय मानावा तर शास्त्र निरर्थक ठरतें. इतकेंच नव्हें तर आत्म्याचें ज्ञानच अशक्य

असल्यामुळें त्याचें आस्तित्व म्हणजे निराधार अशी आशा व संभव ठरतो. ज्याचें ज्ञानच होत नाहीं त्याचें आस्तित्व कशाच्या बलावर मानावयाचे ? ज्ञान न होताच अस्तित्व मानावयाचें तर अनवस्था प्रसंग उद्भवेल. मग जिथें कांहींच नाहीं तिथें अनंत वस्तु कोंवून भरल्या आहेत असें म्हणण्यास कांहींच अडचण नाहीं. पण ही गोष्ट बुद्धीला पटणार नाहीं. मग आत्म्याची सिद्धि कशी करावयाची ? ज्ञानेश्वरानीं एका दृष्टांतानें अशा आस्तित्वाचें चित्रच रेखाटून मनश्चक्षूपुढें उभें केलें आहे. आणि आस्तित्वसिद्धीसाठीं अन्य प्रमाणांची गरजच ठेवली नाहीं. ते म्हणतात :–

जो निरंजनीं निदेला । तो आणिकीं नाहीं देखिला ।
आपुलाहि निमाला । आठऊ तयां ॥
परि जीवें नाहीं नोहे । तैसें शुद्ध असणें आहे ।
हें वोलणें न साहे । असें नाहींचे ॥

जेथें अन्य कोणीच सजीव प्राणी नाहीं अशा निरजन अरण्यांत एकादा मनुष्य झोंपीं जावा आणि मग तो स्वत:ला जाणीत नाही आणि तेथें दुसरा सजीव, सज्ञान प्राणी कोणीच नसल्यामुळें त्या झोंपीं गेलेल्याचें आस्तित्व दुसऱ्या कोणालाहि कळत नाहीं. इतकें असून स्वत:च्या अगर इतरांच्या ज्ञानाचा विषय न होतांहि त्याचें आस्तित्व जसें निराबाध असेंच असतें, तसें आत्म्याचेंहि आस्तित्व देखील "आहे" "नाही" या व्यावहारिक कोटयांच्या पलीकडे शुद्ध तत्त्वरूपाने असतेंच. वरील दृष्टांतानें हा अवघड विषय सुबोध सिद्ध तर झालाच, दृष्टांतानें त्याला सौंदर्यहि प्राप्त झालें आणि त्याचवरोवर युक्तिवादानें सिद्ध करण्यास कष्टप्रद असें प्रमेय साक्षात् चित्ररूपानें प्रत्ययास आणून तें संशयातीत पणें सिद्धहि केलें.

४. पुन: असेंच आणखी एक उदाहरण पाहूं. अज्ञान, मग तें भावरूप असो कीं अभावरूप असो तें आत्म्याला असूंच शकत नाहीं हें सिद्ध करण्याकरितां न्यायाच्या विकट भाषेत अनेकानीं डोळे फिरविण्या एवढी कसरत केलीं आहे. पण त्यायोगें तत्त्वाचा वोध होत नाहीं कीं निश्चित तत्त्वसिद्धीहि होत नाहीं. याकरितां प्राच्या विश्वांतहि नसलेली एक अनुपम उपमा, सृष्टि निर्माण करण्याच्या चातुर्या इतकी किंवा त्यालाहि मागेंच सारून ज्ञानेश्वरानीं निर्माण केली व हा विषय अत्जंत सुबोधहि केला. ते म्हणतात :–

लवणाची मासोळी । जरी झाली जिवाळी ।
तरी जळीं ना जळावेगळी । न जिये जैसी ॥

मासळी अनेक प्रकारची असेल. पण मिठाची मासळी मात्र अशक्य. इतकें असूनहि मिठाची मासळी आहे असें गृहित धरलें तरी ती आतां जगावी कशी कोठे ? मासळी म्हणून तिचें जीवम पाण्यांत आणि मिठाची म्हणून विरघळून त्यांतच नाश. पाण्याबाहेर काढावी तर तडफडून मरणच. तसें ज्ञानरूप आत्म्यांत अज्ञानाचा असंभवच. असें असूनहि अज्ञान आहे असें मानलें तर तें ज्ञानरूपांत टिकावें कसें ? एकतर मिठाच्या मासळीप्रमाणें तें ज्ञानरूप आत्म्यांत ज्ञानरूपच होऊन जाईल. अन्यथा बाहेर तें निराधार म्हणून नष्ट होईल. शिवाय आत्मभिन्न असा ठावच नसल्यामुळें त्याला आत्म्याहून वेगळें रहातांच येणार नाहीं. या सुंदर उपमेनें अर्थबोध सुबोध तर झालाच. शिवाय त्यावर सौंदर्याचा साजहि चढला. क्लिष्ट अशा युक्तिवादाशिवायच या चमत्कृतिजन्य उपमेनें चित्रच साक्षात् डोळ्यापुढें उभें करून विधेयाची सिद्धिहि केली. त्याकरितांच ज्ञानेश्वरानीं उपमा दृष्टांतादिक अलंकाराचा उपयोग केला आहे. मात्र तो भाषेच्या सौंदर्यप्रसाधनार्थ नसून तत्त्वसिद्धिसाठींच आहे.

५. ज्ञानेश्वरांच्या वाणीचें सामर्थ्य

आपल्या वाणीच्या सामर्थ्याचें वर्णन ज्ञानेश्वरानींच आपल्या समर्थ व समर्पक भाषेंत केलें आहे. येथें त्याचा अनुवाद करूनच त्यांच्या वाणीचें वर्णन करणें शक्य आहे व योग्यहि आहे. अन्यथा ही गोष्ट अशक्यच.

" बोलीं अरूपाचें रूप दावीत " असा संकल्प करून तो " बोलणें बोलावरौतें बोलवले " असें सांगून तो सिद्धीला गेल्याच्या समाधानाचा पूर्णोद्गारहि ज्ञानेश्वरानीं काढला आहे. हा विश्वासपूर्ण उद्गार आत्मप्रत्ययावर आधारलेला आहे. पोकळ वाचिक प्रौढि नव्हे कीं अप्राप्त असा आदर्शहि नव्हे. या वचनांतच आपल्या वाणीचें अलौकिक सामर्थ्य व तिचें स्वरूप ते दाखवित आहेत.

अरूपाला रूप देण्याचें सामर्थ्य म्हणजे अरूप अशी वस्तु दृष्टिगोचर न झाली तरी मनश्चक्षूंना गोचर करून देण्याचें सामर्थ्यच होय. प्रत्येक इंद्रियाचा विषय वेगळा व स्वतंत्र असतो. पण इंद्रियानीं करून दिलेलें संवेदन प्रकाशरूप असल्यामुळें मनाच्या दृष्टीला तें रूपाप्रमाणेंच दिसतें. त्यामुळें अरूपाचें ज्ञान म्हणजे अरूप प्रत्यक्ष पाहिल्यासारखें होतें. तेव्हां शब्दानीं चित्रें निर्माण करणें हेंच त्यांच्या वाणीचें सामर्थ्य व वैशिष्ट्य होय. हें कसें शक्य होतें तें आपल्या अनुभवाचेंच परिक्षण केल्यास दिसून येतें. आंबा, चिंच यांची कल्पना करतांच निभेला पाणी सुटतें हें कोणाला माहित नाहीं ? तर कल्पनाचित्रांचाहि इंद्रियांना

असाच अनुभव येतो, हें प्रत्यक्षसिद्ध प्रमाण आहे. यालाच उद्देशून "नादचित्रांचीं रूपडीं" असा शब्दप्रयोग ज्ञानेश्वर करतात. दिव्याची कल्पना केल्यास दिवारूपी दिसणारी आकृति वा पदार्थ आपण डोळ्यानींच पाहिल्याचा प्रत्यय येतो. पण प्रत्यक्ष डोळ्यानींच पाहिलें आहे असें नव्हे. तर मनच सर्व कांहीं पहातें, ऐकतें वगैरे. तेव्हां पांचहि विषयांची कल्पनाचित्रें निर्माण करून सर्व इंद्रियांना तृप्त करणें शक्य आहे, हें ध्यानीं घेऊनच अतींद्रिय परि भोगवीन । इंद्रियाकरवीं ॥ असें ज्ञानेंश्वर ठांसून आत्मविश्वासानें सांगतात.

६. या चित्ररूप भाषेचा उपयोग ज्ञानेश्वरानीं सर्वच ठिकाणीं आपल्या वाङ्मयांत केला आहे. त्यामुळें त्यांचे शब्द म्हणजे चित्रांच्या रेखाच अशा असतात. चित्र पहातेवेळीं रेखा पाहिल्या जात नसून त्याद्वारा जी काहीं आकृति प्रकट झाली आहे तीच लक्ष्य वेधते. तद्वत् ज्ञानेश्वरांच्या वचनांचा आशय समजून घ्यावयास त्या शब्दानीं चित्रित केलेलें चित्र पाहिल्यानेंच सर्व अर्थबोध होतो. त्यांची कल्पना जशी अमर्याद तशी त्या कल्पनेनें निर्माण केलेलीं चित्रेंहि भव्य, विविध तशींच सौंदर्यसंपन्न. ज्ञानेश्वरांची कल्पना सर्वगामी असल्यामुळें त्यांनीं प्रत्येक गोष्ट, तत्त्व, कल्पना, चित्ररूपानेंच प्रकट केली आहे. चित्रभाषेचे तीन उपयोग असतात.

१. शब्दानीं व्यक्त न होणारा, किंवा समजण्यास समजाऊन देण्यास अवघड असा आशय प्रत्यक्ष मनश्चक्षूपुढें चित्ररूपानें उभा करून प्रयत्नाशिवाय, परिश्रमाशिवाय अर्थबोध करून देतां येतो.

२. साध्या शब्दानीं व्यक्त होणारा अर्थ अधिक सुंदर व मोहक होतो.

३. या दोहोंपेक्षाही तिसरा उपयोग सर्वांत महत्त्वाचा आहे. तो म्हणजे युक्तिवादाच्या फाफट पसाऱ्यांत न गुंतवितां त्या विषयाचें चित्रच दाखऊन प्रमेय सिद्ध करणें. जो गोष्ट चित्ररूपानें परिष्कृत स्वरूपांत साक्षात् डोळ्यापुढें उभी रहाते तिच्या आस्तित्वाच्या सिद्धीला प्रमाणांची वा युक्तिवादाची आवश्यकताच उरत नाहीं. हातच्या कांकणाला जसा आरसा नको तसा या प्रकारामुळें भाषेचा संक्षेप करतां येतो व संक्षेपामुळें येणारी दुर्बोधताहि टाळली जाते. उलट या भाषेंत सुगमतेबरोबरच निश्चित व कांटेकोर अर्थबोधहि होतो. याकरितांच ज्ञानेश्वरांनीं या चित्रभाषेचा उपयोग अत्यंत प्रभावीपणें व यशस्वीरीतीनें केला आहे. साध्या भाषेचें सामर्थ्य शब्दांच्या अर्थापुरतेंच मर्यादित असतें. एकाद्या वस्तूला अगर तत्त्वाला भाषेंत शब्द नसल्यास ती वस्तु अगर तें तत्त्व व्यक्त करून दाखविणें

अवघड जाते. पण तेंच कार्य चित्रभाषेला तशी मर्यादा नसल्यानें हवा तो अर्थ चित्रित करुन तेथें शब्दाची पडणारी उणीव भरून काढता येते. उदाहरणार्थ अनंताची कल्पना घ्या.

अनंत या शब्दाला अर्थ आहे; पण तो यथातथ्य न समजणारा आहे. भाषेंतील प्रत्येक शब्दाला अर्थ असतोच म्हणून कांहीं प्रत्येक शब्दाचा अर्थ कळतोच असें नाहीं. या अनंत शब्दाचा अर्थ ज्याला अंत नाहीं असा हा होय. हा झाला कोषावरुन कळणारा शब्दार्थ. पण यानें ज्याला अंत नाहीं त्या अनंताची यथार्थ कल्पना किंवा अर्थ आपल्याला प्रतीत झाला आहे काय हे स्वत:लाच विचारुन पहावें. तो केवळ वरवरचा आहे असाच अनुभव येईल. शंभर, हजार एवढेंच काय पण परार्ध म्हणजे काय याचा अर्थबोध होतो. पण अंत नसलेल्याचा अर्थबोध मात्र कांहींच होत नाहीं. म्हणजे अनंताची कल्पनाच करतां येत नाहीं.

सप्त सागरांतील वाळूचे कण किती याचें उत्तर प्रत्येक जण अनंत असेंच देईल. आणि तें चूक आहे अशी शंकाहि कोणाला येणार नाहीं. वस्तुत: ते कण अगण्य मात्र आहेत अनंत नव्हेत. या उदाहरणावरुन अनंताविषयीची मनुष्याची कल्पना किती धांदरटपणाची आहे हें दिसून येतें. अनंताच्या किंवा त्या शब्दानें निर्दिष्ट केल्या जाणाऱ्या दोन गोष्टीच आपल्या अनुभवाला येतात त्याच विचारांत घेऊं. त्या म्हणजे देश व काल या होत.

देश म्हणजे अवकाश, जागा, विस्तार. त्याला प्रारंभ कोठून व अंत कोठें याची कल्पनाच करतां येत नाहीं. आकाशाला मर्यादा घातली कीं मर्यादा व मर्यादेच्या पलीकडे आकाशच होतें. कारण पलीकडे काय ही बुद्धीची अपेक्षा अवकाश म्हणूनच अपूर्ण ठेवावी लागते. वाळूच्या कणाप्रमाणें अवकाशाचें अंतर केवळ न मोजतां येणारें असें व एवढेंच नाहीं. तर त्याचें स्वरुपच असें आहे कीं त्याला बुद्धिसंगत अशी मर्यादाच कल्पितां येत नाहीं

अनंताचें दुसरें उदाहरण म्हणजे काल. आजवर या क्षणापावेतों किती काल गेला याला अनंत याखेरीज उत्तरच नाहीं. तसेंच यावरचा पुढील काल किती याचेंहि उत्तर अनंत असेंच द्यावें लागतें. येथें काळ मोजण्याची अशक्यता हीच कालाचें अनंतत्व नव्हे. तर कालालाहि मर्यादा घालूं म्हटलें तर घालतां येत नाही असेंच दिसून येतें. तशी मर्यादा घातलीच तर कालाच्या उत्पत्तीच्या पुर्वीचा तो पूर्वकाल आणि कालाच्या अंतानंतरचा असें मानावें लागतें. म्हणून कालालाहि मर्यादा घालता येत नाहीं. यामुळें अवकाश व काल यांच्या अनंतत्वाचा बोध

होत नाहीं. म्हणून अवकाश व काल यांचाही यथार्थ बोध होत नाहीं. मग अवकाश व काल यांच्यापेक्षांहि अनंतपटीनें अनंत तें खरेखुरें अनंत आत्मतत्त्व कसें प्रकट करावें ? बुद्धीला आणि वाणीला अगम्य असणारें हें अनंतत्व ज्ञानेश्वरांच्या अपार कल्पनासामर्थ्यानें तें चित्ररूपानें उभें केलें आहे. त्याकडे पाहिल्यास शब्दबोध न होतांहि अनंताचा जणूं साक्षात्कार झालासें होतें. हें चित्र त्यानीं कसें रंगविलें आहे तें पाहूं.

ते म्हणतात :–

वातायनाचेनि प्रभासें । उडत परमाणू दिसति जैसे ।
भ्रमत ब्रह्मकटाह तैसे । अवयवसंधीं ॥

हें चित्र डोळ्यासमोर उभें करून पाहिल्यास कल्पनेला घेरीच येईल. खिडकींतून प्रवेश करणाऱ्या सूर्यप्रकाशांत रजःकण इतस्ततः उडत असलेले दिसतात, या कणांचा आकार किती सूक्ष्म असतो तो सर्वांनाच माहित आहे. तद्वत्च. त्या कणाप्रमाणें विश्वरूपाच्या अवयवांचा सांध्यांच्या पोकळींत ब्रह्मांडांचीं ब्रह्मांडें गिरक्या घेत आहेत. अवयवाच्या सांधा तो जेमतेम अवयव हलवितां येण्या इतका सैल असतो. त्यांत पोकळी अशी किती असूं शकेंल ? पण मोठ्याचें सर्वच मोठें, या न्यायानें विश्वरूपाच्या सांध्यांतील पोकळी विश्वरूपाला जरी सूक्ष्म वाटत असली तरी त्यांत ब्रह्मांडांची ब्रह्मांडें कसलाहि अडथळा न येतां इतस्ततः गिरक्या घेतात. आणि इतकें असून त्यांचा स्पर्श देखील अवयवांना होत नाहीं. तसें झालें असतें तर विश्वरूपाला ती सांधेदुखीच झाली असती. आतां हें चित्र डोळ्यापुढें उभें करून विश्वरूपाच्या आकाराची कल्पना करा, आणि काय होतें तें पहा. ज्याच्या अवयवसंधीच्या पोकळींत अनंत ब्रह्मांडें सैरावैरा भिरभिरतात आणि अवयवांना स्पर्शहि करीत नाहींत, करूं शकत नाहींत ज्याच्या सांध्याची पोकळी एवढी विस्तृत, विशाल त्याच्या अवयवाचा विस्तार केवढा ? आणि मग त्या विश्वरूपाचें आकारमान केवढें असलें पाहिजे ? याचा बोध बुद्धीला होण्याजोगा नाहीं तरी अंतश्चक्षूंना त्याचें अंधुकसें दर्शन घडतें याहून अनंत विस्ताराचें अधिक भव्य व व्यापक चित्र ज्ञानेश्वरानीं रेखाटलेलें आहे तें आतां पाहूं.

विश्वरूप पाहून अर्जुनाची विचारशक्ति, बुद्धि अगदीं अस्ताव्यस्त होऊन गेली. साऱ्या कल्पना, सारीं परिमाणें, साऱ्या अपेक्षा उद्ध्वस्त होऊन गेल्या. बुद्धि काम देईना. अतिशयोक्तीला अर्थच राहिला नाहीं. वर्णन करावयाला

शब्दहि सांपडेनात. कारण तें स्वरूपच असें होतें कीं, जेंजे बोलिजे तें ते नव्हे होय तें तंव न बोलवें. या स्थितीचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

केवढें गगन येथ होतें । तें कवणें नेलें पां केऊतें ।
तीं चराचरें महाभूतें । काय झालीं ॥
अधोर्ध्व काय नेणों जाले । दिशांचे ठावहि हारपले ॥

अरे ! आतां इतक्यांत एवढें अनंत वाटणारें आकाश येथें होतें तें कोणी कुठें नेलें ? विश्वरूपांत आकाश एकाद्या रजःकणाप्रमाणें कोठेंच दिसेनासें झाले. विस्ताराचा अपारपणा असा कीं वर,खालीं यां, दिक्कल्पनाहि ऐथें लागूं पडेनात.जें समोर तेंच पाठमोरे, वर तेंच खालीं. तेव्हां आतां वर, खाली, पुढें मागें यांना अर्थ तो काय उरला ? जमिनीवर उभे असतो त्यावेळीं जमीन खालीं आकाश वर, तोंडासमोरील बाजू समोरची आणि मागची न दिसणारी पाठमोरी असें म्हणता येतें. अर्जुनाला हाच त्या शब्दांचा अर्थ कळत होता; कारण अनुभवच तसा होता. पण विश्वरूपांत मात्र खालीं तसेंच वरहि विश्वरूप समोर तसेंच मागें, आत तसेंच बाहेरहि विस्वरूपच. आतां वर, खालीं, समोर, मागें, आंत बाहेर यांना विशिष्ट अर्थ तो काय राहिला. देखे चराचर कोंदलें देवें । दुसरी वस्तुच नाहीं तिथें एकांतच पुढें, मागें वगैरे द्वंद्व कोट्या कशा शक्य आहेत ? याचा अर्थ त्याला कसा कळावा ? हा अनुभव अभूतपूर्व होता व त्याचें हें अभूतपूर्व वर्णन ज्ञानेश्वरानीं म्हणूनच केलें आहे. एरवीं हें वर्णन मानवी भाषेंत शक्य. अनंतालाहि चिमटींत पकडणारी अतर्क्य प्रतिभाशक्तिच केवळ असें चित्र रंगऊं शकते. हा अर्थ शब्दानीं वर्णन करावयास अनेक ग्रंथहि अपुरें पडलें असतें; आणि तें साध्यहि न होता "नेतिनेति" हें नव्हें, हें नव्हें असेंच हताशपणानें बृहस्पतीलाहि म्हणावें लागलें असतें.

अवकाशाप्रमाणेंच कालाचें अनंतत्वहि विश्वरूपाच्या खऱ्या अनंतत्वापुढें कसें क्षुद्र ठरतें हेंहि त्यानीं दाखविलें आहे. विश्वरूपाच्या विस्ताराच्या अपेक्षेनें कालाचें अनंतत्व अगदींच तुटपुंज्या स्थितींत मर्यादित होतें हें सांगतांना ते म्हणतात :- "पहावया काळाचेंहि आयुष्य थोकडें ॥ विश्वरूपाचें समग्र दर्शन घेऊं म्हणेल तर आदिपासून अंतापावेंतों काळाचेंहि आयुष्य अपुरें पडेल. कालाची मर्यादा इथें नित्यकाल म्हणजेच विश्वरूप याच्या अपेक्षेनें दाखविली आहे. ज्याचें स्वरूप पहावयाला कालाला आपलें अनंत आयुष्य अपुरें पडतें तें स्वरुप स्वतः विश्वरूप तत्क्षणींच म्हणजेच सदैव जाण्यातच असतो. यावरून कालाचें अनंतत्व विश्वरूपाच्या एकाक्षणाएवढेंहि नाहीं इतकें क्षुल्लक भासतें. विश्वरूप म्हणजे धांवतां

काल ज्यांत वहातो तो स्थिर नित्यकाल होय व तोच खरा अनंत काल होय. आपण जाणतो तो काळ धांवता आहे. म्हणूनच तो परिच्छिन्नहि आहे. क्षणाक्षणानें जो बनतो तो अनंत कधींच असूं शकणार नाहीं. तर जो सदैव अविचल असतो तोच काल अनंत होय. तो देशाप्रमाणें स्थिर असलेला कालविस्तारच होय. काळाचें आयुष्य काळाहूनहि व्यापक व चिरंतन अशा आत्मरूपांतच मोजलें जाते. विश्वरूपाचें संपूर्ण ज्ञान कालाला अशक्य तर अनंत कालाचेंहि ज्ञान विश्वरूपाला एककालींच होतें. अजून आस्तित्वांत न आलेल्या काळालाहि जो जाणतो त्याचें अनंत ज्ञान अनंत भविष्यकालालाहि वर्तमानकालींच व्यापतें. हेंच खरें अनंतत्व याप्रकारें अनंत वाटणाऱ्या अवकाश व काल यांना तुच्छ लेखण्याइतकी अनंताची रेंखा ज्ञानेश्वरानीं रेखाटली आहें. हें चित्र जर रंगविलें नसतें तर अनंताची कल्पना कांहीं केल्या शब्दानें करून देतां आली नसती.

७. आतां विस्ताराप्रमाणेंच इंद्रियांना अवगत होणाऱ्या पांच विषयांचें दर्शन विश्वरूपांत कसें झालें याचें ज्ञानेश्वरानीं रेखाटलेलें चित्र पाहूं, आणि शब्दानीं व्यक्त न करतां येणारी कल्पना मनश्चक्षूपुढें या चित्राच्या भाषेनें कशी प्रकट करतां येते त्याचा अनुभव घेऊं. म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्यां शब्दाचें अपार सामर्थ्य कशांत आहे याचें रहस्य उलगडेल.

सर्वांत प्रथम रूप आणि स्पर्श यांचाच अनुभव पहिल्यांदा येतो. याची अतिशयोक्ति गणितांतील अवाढव्य संख्येनेंहि करून देऊ म्हटल्यास ती अपुरीच पडेल अशी तेजाची व स्पर्शाची उग्रता विश्वरूपांत आहे. विश्वरूपाची उग्रता एक अब्ज सेंटिग्रेड आहे असें म्हटलें तर निवळ अचंबा वाटेल, पण हृदयाचा थरकांप होणार नाहीं. एक अब्ज सेंटिग्रेड म्हणजे किती उष्णता याचें ज्ञान संख्याज्ञानाशिवाय विशेष ते काय अनुभवास येतें ? म्हणूनच या उष्णतेची कल्पना न आल्यामुळें एरव्हीं त्याचा जो परिणाम झाला असतां तो होत नाहीं.

माणसाला उष्णता दोन प्रकारची माहीत आहे. ती म्हणजे सूर्याची व अग्नीची. सूर्याच्या उष्णतेनें उकाडा होतो. ती फारच असेल तर अंगावर फोडहि उठतील. तसेंच तिनें पाणी आटून जातें, एवढेंच त्या उष्णतेचें ज्ञान आपणाला होतें. शास्त्रीय दृष्टीनें सूर्याच्या उष्णतेचें मान इतकें सेंटिग्रेड म्हटल्यानें कांहींच अर्थबोध होत नाहीं. केवळ आपल्याला ज्ञात असलेल्या उष्णतेच्या अनुभवाची एकादी पट गणीताच्या भाषेंत सांगितल्यानें तिचें यथार्थ, समजण्याजोगें ज्ञान झालें असें थोडेंच आहे. अनुभवाची पट करून त्याचें ज्ञान होत नाहीं हें प्रयोगानें समजेल. गुळाच्या गोडीपेक्षां साखरेची गोडी दुप्पट गोड आहे असें जर म्हटलें तर

ती दुप्पट गोड लागते, आणि गूळ तिच्या निमपटीनें गोड असतो असें संवेदन कांहीं जिभेला होत नाहीं. उष्णतेबाबतहि असाच प्रकार आहे. मग अतिनीव्र अशा उष्णतेचा अर्थबोध कसा व्हावा ? ज्ञानेश्वर विश्वरूपाच्या तेजाचें वर्णन उष्णतेचें चित्र रेखाटून करीत आहेत. तें पहा

एथ अग्नीचीहि दिठीं करपत । सूर्य खद्योत तैसा हारपत ॥

प्रत्यक्ष अग्नि जरी या तेजाकडे डोळे उघडून पाहूं म्हणेल तर त्याची देखील दृष्टि जळून खाक होईल. अग्नि स्वत:च दाहक, पण तोहि ज्याच्या उष्णतेपुढें दाह्य व्हावा अशी या विश्वरूपाच्या तेजाची दाहकता किती सेंटिग्रेड म्हणून सांगावी ? अग्नि जसा दाहक तसें लांकूडहि दाहकशक्तियुक्त असतें, म्हणूनच अग्निच्या संपर्कानें त्यांतील गुप्त उष्णता प्रकट होते. अग्नीला स्पर्श केल्यास हात पोळतो. पण सुप्तशक्तियुक्त लांकूड कांहीं उष्णतेचा अनुभव आपणाला देत नाहीं. हा त्या दोहोंच्या उष्णताशक्तींतील फरक पहातां अग्नि लांकडाच्या स्वरूपांत थंडगार आहेसा भासतो. विश्वरूपाच्या दाहक शक्तीपुढें अग्नीची अवस्था अशी थंडगारच होते. ती या तुलनेनें नजरेसमोर साक्षात् चित्ररूपानें रहातें. अग्नीनें विश्वरूपाकडे नुसतें पाहिलें तरी तो आपणच लांकडासारखा दाह्य व्हावा ही विश्वतेजाची परमावधि अग्नीने प्रत्यक्ष अनुभवावी तरी कशी ? याहिपुढें जाऊन ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "ययाचिये वाफा आगी जळे ॥ याच्या तोंडांतून ज्या वाफा निघताहेत त्यामुळें आग सुद्धां नि:शेष होत आहे. पण या विश्वरूपाच्या तोंडावाटें जो वायु, जे वाफांचे उभड उठताहेत त्यानें प्रत्यक्ष अग्निहि जळतो आहे. ज्याच्या तोंडावाटे निघाणाऱ्या वाफेचें असें उष्णतामान मग त्याच्या प्रत्यक्ष शरीराचें उष्णतामान किती ? उष्णतेच्या पराकाष्टेचें हें अंतिम स्वरूपचित्र ज्ञानेश्वरानीं रेखाटलें तसें प्रकाशाचें चित्रहि ज्ञानेश्वर रेखाटून दाखवित आहेत.

८. या विश्वरूपाच्या तेजापुढें सूर्य एकाद्या काजव्याप्रमाणें तेजोहीन, जणूं परप्रकाशित अशा वस्तूप्रमाणें दिसतो आहे. एवढा तेजोनिधि सूर्य, पण या विश्वरूपाच्या तेजापुढें प्रकाशापुढें, केवळ निष्प्रभ खद्योतच. हेंहि वर्णन त्याना अपुरें वाटून तें पुढें म्हणतात, एवढा तेज:पुंज सूर्य पण त्याचा प्रकाश, प्रकाश म्हणूनहि राहिला नाहीं. तो इतर वस्तूप्रमाणें निस्तेज दिसूं लागला. असें त्या विश्वरूपाचें कसें व किती म्हणून सांगावें ? पण एवढ्यानेंहि कल्पना येणार नाहीं असें वाटून ज्ञानेश्वर सांगतात; साऱ्या विश्वांतील सारें तेज:पुज गोळ, साऱ्या विजांचें तेज, अग्नी हे एकत्रित केले तरीहि या विश्वरूपाच्या तेजाची सर त्याला येणार नाहीं, त्याचा कितवा अंश हें देखील सांगतां येणार नाहीं. एवढेंच नव्हे तर विश्वरूपाच्या

तेजाच्या एका कडवशाचें तेज असें अपरंपार मग त्याच्या संपूर्ण तेजाचें तें अनंत वैभव कसें वर्णन करावें ? असें म्हणत म्हणतच त्यानीं तेजाच्या रूपवर्णनाचीहि अंतिम सीमा गांठली आहे.

९. रंगांचीं, रूपांचीं अशींच सुंदर चित्रें रेखाटून तीं दृष्टिगोचर केलीं आहेत. ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष पाहिलेल्या वस्तूचें ज्ञान विपर्यस्त वा संदिग्ध होऊं शकत नाहीं, तसेंच हेंहि त्या रूपाच्या तेज छटाचे वर्णन आहे. साऱ्याच रंगांचा विलास विश्वरूपांत होता एवढें सांगण्यानें रंगांची विविधता त्याचा झळाळ यांच्या वैचित्र्याचा यथार्थ बोध होणार नाहीं. असें वाटून त्यानीं ज्ञात वस्तूंचे रंग डोळ्या-समोर उभें करून विश्वरूपाचें चित्र अतीव रंगपूर्ण असें रंगविलें आहें.

त्या विश्वरूपाच्या अनंत रूपांतील कांहीं रूपें चकाकणाऱ्या सुवर्णाप्रमाणें भिन्न भिन्न पीतवर्णाचीं, तर कित्येक नीलमण्याच्या विविध अशा छटांनीं युक्त; कांहीं कुंकुमवर्ण अशी विविध रक्तवर्णीं तर काहीं माणकांप्रमाणें लाल. कित्येक तापविलेल्या तांब्याप्रमाणें तेज:पुजरक्तवर्णीं आणि हें सारें रंग रत्नांच्या तेजा-प्रमाणें चमकणारे. हें वर्णन वाचतांच डोळ्यापुढें रंगाचेंच विश्वरूपदर्शन उभें रहातें. तें केवळ शब्दानीं होऊं शकलें नसतें. चित्रभाषेमुळें हें सामर्थ्य शब्दांना कसें आलें याचें थोडेसेंच दिग्दर्शन मात्र येथें केलें आहे.

या ठिकाणीं दृश्य वस्तूचा किंवा इंद्रियगम्य विषयांचाच तेवढा विचार केला. अशांचें चित्र रेखाटणें अवघड असलें तरी असंभाव्य नाहीं. पण तत्त्वाचें विवेचन देखील चित्र रेखाटून करणें हें मात्र अलौकिक प्रतिमेचें, अकुंठित अशा कल्पना-शक्तीचेंच काम होय. तेंहि त्यानीं कसें प्रभावीपणें केलें आहे तें पाहूं.

—o—

प्रकरण ३ रें

वाङ्मय कार्य (पुढें चालूं)

अव्यक्त तत्त्वाचें दृष्टिगोचर वर्णन.

१. गीतेंत "दुरत्यया" व "तरंति" हे दोन शब्द उपयोगांत आणून भगवंतानीं मायेचें स्वरूप नदीसारखें असल्याचें ध्वनित केले आहे; संसाराला नदी अगर सागराची उपमा देण्याची प्रथा सार्वत्रिक आहेंच. पण संसाराला नदी अगर समुद्र म्हटल्यानें संसाराच्या कोणत्या स्वरूपाचा बोध होतो ? केवळ दुस्तरताच व त्यांत बुडण्याची शक्यता भय हेंच डोळ्यापुढें उभें राहतील. पण हेंच कांहीं नदीचें रूप वा चित्र नव्हे. पण एथेंहि ज्ञानेश्वरानीं या दोन पदांवर व्याख्यान करतांना मायानदीचें केलेलें वर्णन, वास्तविक चित्रच पहा. म्हणजे अव्यक्ततत्वें सुद्धां समुद्राच्या रूपांत दृष्टीस पडतील. नदींतील प्राणघातक असे भोंवरे, सुसरी-सारखे भयानक जलचर यांच्या वर्णनानें अंगावर कांटाच उभा रहातो. अशा या वर्णनानें संसारचित्रच दृष्टिगोचर होतें.

याच नदीरूपकाचा अन्यत्र उपयोग करून त्यांतून तरून जाण्याचा मार्ग शास्त्रशुद्ध तसाच काव्यमय असा चित्ररूपानें दाखविला आहे. संस्कृत नामशब्दांचें मराठींतील बनलेलें नांव या त्याच्या अपभ्रंशाचा फायदा घेऊन व त्यावर श्लेष करून परमेश्वराचें नांव ही संसारसागर तरून जाण्यासाठीं भगवन्निर्मित अशी नांव (नौका) आहे, अशी चमत्कृतिपूर्ण उपमा देऊन संसारांतून पार होण्याचा सुगम उपायहि दाखऊन देतात.

मायानदीप्रमाणेंच अश्वत्थ वृक्षाचें ओझरतें वर्णन गीताकारानीं केलें. पण त्यावरच संपूर्ण संसारवृक्षाचें भव्य कांटेकोर रूपक करून वृक्षाच्या अंगोपांगाची यथातथ्य कल्पना चित्रित करून ज्ञानेश्वरानीं त्या अश्वत्थाला अमररूप दिलें. तपशीलांत बाण उणीव अशी उरूंच दिली नाहीं. नदी आणि वृक्ष यांत साम्य तें काय ? पण एका संसाराचें दोनहि प्रकारानीं सारखेंच व समर्पक वर्णन करणें हें केवढ्या कौशल्याचें काम आहे याचा विचार वाचकानीं करावा.

तसेंच "यंत्रारूढानि" हा शब्द पाहतांच त्यावर त्यानीं स्वयंचालित यंत्राचें रूपक करून शास्त्रीयदृष्ट्या कांटेकोर असें कर्मफळ व प्रवृत्तिस्वातंत्र्य या दोहोचेंहि समन्वयपूर्वक व सयुक्तिक वर्णन केलें.

गीतेमध्यें कांहींच आधार नसतांहि आत्मसूर्याचें नेत्रदीपक असें रूपक करून ज्ञानेश्वरानीं रूपककोंशल्याची जणूं तडच गांठली आहे. सकाळ झालेली सर्वचजण पहातात. त्या कालीं दिसणारें सृष्टीचें रूप व तद्नुषंगिक घडणाऱ्या घटना त्याहि नित्य परिचित असतात. मग त्या अनुभवाच्या बळावर हें आत्मसूर्याचें रूपक वाचल्यास व तें मनःश्चक्षूनें पाहिल्यास सौंदर्य व सत्य या दोहोंचाहि एकाच कालीं साक्षात्कार वाचकांना होईल.

२. प्लेटो या ग्रीक तत्त्वज्ञान्यानें आपल्या रिपब्लिक या ग्रंथांत ज्ञान-सूर्याचें रूपक केलें आहे. तें रूपक ज्ञानेश्वरानीं केलेल्या रूपकाशीं ताडून पाहतां नीरस अपूर्ण वाटतें. इतकेंच नव्हें तर त्या रूपकाचा नीट अर्थबोधहि होत नाहीं. प्लेटोनें रूपकांत उभी केलेली कल्पना अशी :– या भौतिक सृष्टींत वावरणारीं माणसें म्हणजे एक खोल दरींत पाठीमागें बांधून ठेवलेल्या माणसाप्रमाणें खिळऊन टाकल्यासारखी असून त्यांना फक्त त्यांच्या नजरेसमोर दिसणारे दृश्यच तेवढें पहातां येतें. त्यांना वळून बाजूला, खालीं वा वर पाहतां येत नसल्यानें सूर्य आकाशांत असूनहि तो त्यांना दिसूं शकत नाहीं. मात्र सूर्यप्रकाशामुळें पुढील दरडीवर पडणाऱ्या पदार्थांच्या छायाच तेवढ्या त्यांना दिसतात व त्याच ते पहात असतात. त्या छायांचें चलन वलन पाहून तेच सजीव पदार्थ आहेत अशी कल्पना ते करतात. पण जेव्हां ते या पाशांतून मुक्त होऊन व तो डोंगर चढून वर येतील त्यावेळींच त्यांना सूर्याचा, स्वतःचा व अन्य पदार्थाचा बोध यथार्थ होणार.

आतां ही प्लेटोची रूपकाची योजना कितीतरी अवघड आणि गृहित धरण्यासहि ती तशीच कठीण. समोरील सांवल्या हे लोक पाहूं शकतात आणि अशावेळीं त्यांना स्वशरीराचें मात्र भान व ज्ञान नाहीं ही समजूत वा कल्पनाच किती विक्षिप्तपणाची आहे ? स्वतःची शरीरें व समोरील पडच्छाया यांतील भेद जर त्यांना कळत नसेल तर ते निर्बुद्ध आहेत असें म्हणणेंच भाग आहे. अशा परिस्थितींत सांवल्या सजीव आहेत असा भ्रम होणें हेंहि असंभवनीयच. शिवाय हा रूपकांतील सूर्य माथ्यावर कधींच येत नाहीं हें त्या सूर्याचें वैशिष्ट्य कीं वैगुण्य मानावयाचें ? हालतांहि न येण्याइतकें बांधून टाकलेल्या त्या व्यक्तींचें जीवन, निर्वाह कसा होत असावा ? त्यांना अन्नपाणी कोठून मिळतें ? त्यांचे

शरीरधर्म कसें व कोठें होतात ? असें सर्वच अनाकलनीय असें हें रूपक आहे.

३. ज्ञानेश्वरानीं केलेल्या चित्सूर्याच्या रूपकांतील समर्पकता वरील रूपकाच्या संदर्भांत पहातां तें किती बुद्धिसंगत आहे याचा प्रत्यय येतो. हें चित्सूर्याचें रूपक ज्ञानेश्वरानीं दोन ठिकाणीं केलें आहे. एक सोळाव्या आध्यायाच्या आरंभींचें व दुसरें अठराव्या अध्यायांतील " ईश्वरःसर्वभूतानाम् " या श्लोकावरील टीकेंत. पैकीं दुसरें रूपक संक्षिप्त असें आहे. तरी देखील तें स्वयंपूर्ण आहे. तें कसें तें पहा.

सर्वभूतांच्या अंतरंगांत असणाऱ्या हृदयाकाशांत हा चित्सूर्य सदैव तळपत आहे. हृदयाला आकाशाची उपमा उपनिषत्कालापासून चालत आली आहे. त्याचाच अनुवाद व उपयोग ज्ञानेश्वर आपल्या या रूपकांत करीत आहेत. सूर्य जसा तिन्ही लोक प्रकाशित करतो तसाच हा चित्सूर्य जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति हे तिन्ही लोक प्रकाशित करतो. या तीन अवस्थांना तीन लोक मानण्यांत त्या तिन्हीं अवस्थांतील अनुभवांना समप्रामाण्य येतें, असेंच ते दाखवित आहेत. केवळ जागृदवस्थेंचा विचार करून सत्याचें ज्ञान संपूर्णतया होणार नाहीं. तीच गोष्ट स्वप्न व सुषुप्ति या बाबतींत. या तीनहि अवस्था आपापल्यापरी सारख्याच सत्य आहेत आणि त्या चित्सूर्याच्या प्रकाशानेंच प्रकाशतात. सूर्याचे अनंत किरण जसें सर्वत्र फांकतात तसेंच या चित्सूर्याचे ज्ञानवृत्तीचे अनंत ज्ञानकिरण सर्वत्र फांकतात. सूर्योदयाबरोबर हरेक व्यक्ति कार्यप्रवण होते तसेंच साऱ्या मनोवृत्ती या चित्सूर्याच्या प्रकाशानें कार्योन्मुख होतात. त्यांचीं आपापलीं कार्यें चालूं होतात. सूर्योदयाबरोबर विकास पावलेल्या कमलावर मधासाठीं भुंगे जसें झडप घालतात व त्याचा आस्वाद घेतात, त्याचप्रमाणें चित्सूर्याच्या प्रकाशांत उमलेलीं विषयकमळें पाहून त्याचा आस्वाद घेण्यासाठीं जीवरूपी भ्रमर त्यावर झडप घालतो; त्याच्या उपभोगांत धुंद होतो. याशिवाय चित्सूर्याचें वैशिष्ट्य हें कीं तो सर्वच प्रकाशित करतो, अप्रकाशित असें कांहींच नाहीं, राहूं शकत नाहीं. भौतिकसूर्य मात्र सर्वच प्रकाशित करूं शकत नाहीं हें सर्वपरिचितच आहे. हेंच त्याचें वैगुण्य.

या रूपकाला मूळांत कांहींच आधार नसल्यानें ज्ञानेश्वरानीं हें रूपक आवरतें घेतलें आहे. तथापि याचें प्रदीर्घ वर्णन सोळाव्या आध्यायाच्या प्रारंभीं केलेलें होतेंच. विस्तारभयास्तव याहि रूपकाचा उपन्यास व अभ्यास टाळावा लागतो. तथापि तें वाचकानीं मूळांतच वाचणें अधिक बरें. येथें जो त्याचा थोडा फार उहापोह केला आहे त्याचा उपयोग मार्गदर्शन म्हणून वाचकांना निश्चितपणें

होईल. प्लेटोच्या व ज्ञानेश्वरांच्या रूपकसामर्थ्याचा तुलनात्मक अभ्यास करून ज्ञानेश्वराची सरसता वाचकानीं जरूर पहावी.

गीतेंत तेराव्या अध्यायांत क्षेत्र हा शब्द आला पण तो शेत या अर्थीं हेतुपूर्वक वापरला गेला नाहीं असें क्षेत्रज्ञ या शब्दावरून दिसतें. येथें शेत असाच त्या शब्दाचा अर्थ अभिप्रेत असतां तर क्षेत्रज्ञ असें म्हणण्याऐवजीं जीवात्म्याला कृषिवल असें म्हटलें असतें पण ज्ञानेश्वरानीं क्षेत्र या शब्दाचा फायदा घेऊन त्यावर केलेलें सर्वांगसुंदररूपक ते शेतीचें सर्वांगसुंदर वर्णनच होय. हें वर्णन वाचतांना तें एकाद्या निष्णात शेतकऱ्यानेंच करावें इतक्या सहजपणें तें केलें आहे. ज्ञानेश्वरांच्या कल्पनेची व वाणीची अकुंठित शक्ति येथेहि प्रकट झाली आहे. विचार प्रकट करतांना त्यांना शब्दांची वाण कधींच पडली नाहीं. जणू शब्द त्यांच्या विचारांची वाटच पहात उभे होते. तेथें त्यानीं आपलें सर्व सामर्थ्य तंतोतंत व प्रभावीपणें प्रकट केलें आहे. ज्ञानेश्वरानीं वापरलेले शब्द हे केवळ त्या त्या ठिकाणींच योग्य असतात. इतकेंच अव्हे तर जणूं काय त्या ठिकाणाकरितांच त्यांची निर्मिति सरस्वतीनें मुद्दामच केली आहे. यांतूनच त्यांच्या भाषेची शैली आणखी एका अंगानें प्रकट होते, त्या अंगाचा आतां विचार करूं.

—o—

प्रकरण ४ थे

सप्रयोजक व हेतुगर्भ शब्द योजना

१. ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथात एकहि शब्द अप्रयोजक वा असमर्थक असा सांपडणार नाहीं. विचार कसाहि व्यक्त झाला कीं झालें अशी त्यांची वृत्ति नसून ज्या शब्दांत तें सांगितलें गेलें पाहिजे त्याच शब्दावर त्यांचा कटाक्ष आहे. याला उदाहरण म्हणून त्यांचे सारेच ग्रंथ पुढें करतां येतात. तथापि नमुन्यादाखल थोडीं उदाहरणें पाहूं.

ज्ञानेश्वरीची पहिलीच ओवी अशी सप्रयोजक व समर्पक आहे.

ॐ नमोजी आद्या । वेदप्रतिपाद्या । जय जय स्वसंवेद्या आत्मरूपा ॥

ग्रंथाच्या आदीला विश्वाच्या आदीला नमस्कार करणें यांत औचित्य व स्वारस्य आहे. जो आद्य तो आद्य कसा हें सांगावयाला तो वेदप्रतिपाद्य आहे हें उत्तर देऊन त्याचवरोवर वेदज्ञानाची मर्यादाहि फक्त प्रतिपादनापुरतीच आहे हें कर्मणि विध्यर्थ विशेषण घालून दाखविलें आहे. वेदानें ज्याचें केवळ प्रतिपादनच करावें त्याचें ज्ञान करून देण्यास तो सर्वथैव असमर्थ आहे. हें " जयातें वोलावया वेद वोवडें " या वचनानें ज्ञानेश्वर पुढें सांगणारच आहेत. मग त्यानें प्रतिपादन तें कसलें करावें ? तर तो प्रतिपादनाच्या सर्वथैव पलीकडे आहे. हें सांगूनच उपनिषदानींच नेति नेति याहून अधिक समर्पक असा आदेशच नाहीं असें सांगितलें आहे. दृश्य वस्तु जसें डोळा दाखवितो तसें अदृश्य वस्तुहि डोळाच दाखजितो. अदृश्य वस्तु अदृश्य आहे हें डोळ्यामुळेंच सिद्ध होतें. इतर इंद्रियांना सर्वच अदृश्य. म्हणून डोळ्याला जें दिसणार नाहीं तेंच अदृश्य असें सिद्ध होतें. आणि त्याकरितांच डोळ्याचा उपयोग व प्रामाण्या आहे तसेंच शब्दज्ञानाच्या पलीकडे आत्मतत्त्व आहे हें प्रतिपादन करणेंहि उपयोगाचेंच आहे. त्यानें आत्मस्वरूपाचें संपूर्ण ज्ञान न झालें तरी तो शब्दांतीत आहे एवढें तरी ज्ञान होतेंच. तेवढेंसुद्धां अत्यंत उपयुक्त व मोलाचें आहे. सर्वज्ञ वेदाला जर त्याचें ज्ञान करून देतां येत नाहीं, तर त्याचें ज्ञान व्हावें कसें आणि ज्ञान झालें नाहीं तर तें तत्त्व म्हणून मानावें कसें ? याचें उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर तिसऱ्या चरणांत स्वसंवेद्या हें विशेषण लाऊन सांगतात;

कीं आत्मा हा स्वसंवेद्य आहे. म्हणजेच त्याला जर जाणावयाचें त्यानेंच स्वतःला. तो स्वतःच स्वतःला विषय न करतांहि सदैव जाणतच असतो. म्हणून त्याच्या आस्तित्वावद्दल संशयहि अशक्य. म्हणूनच अनुपपन्न आहे. शेवटीं या सगळ्यांचा उलगडा करण्याकरितां गुरूकिल्लीरूप असा चवथा चरण लिहून मागील तिन्ही चरणाचें स्पष्टिकरण व समर्थन ज्ञानेश्वरानीं सोपपत्तिक केलें आहे. विश्वाचें तत्त्व आद्य कां तर तें आत्मरूप म्हणून. आत्मा असल्याशिवाय म्हणजेच ज्ञान व सत्तारूप अशी वस्तु असल्याशिवाय जगाची उत्पत्ति कशी संभवेल? प्रत्येक मनुष्य माझ्यापूर्वी असें जेव्हां म्हणतो तें तो त्याचा वास्तविक अर्थ न समजतांच म्हणतो. माझ्यापूर्वी या म्हणण्यांत पूर्वकाळाच्या ज्ञानाला आधारभूत "मी" असतोच. म्हणजेच माझ्या पूर्वीच्या काळाची कल्पना "मी" पूर्वकाळींहि असली पाहिजे. त्याशिवाय पूर्वकाळ असें म्हणतांच येणार नाहीं. वेदप्रतिपाद्या याचेहि रहस्य आत्मरूप हा शब्दच उलगडतो. आत्मा म्हणजे स्वतःच ज्ञानरूप. आणि तो तर दुसऱ्याचा विषय होत नाहीं हेंच त्याचें स्वरूप. याकरितां तेथपावेतों वर्णन करणें एवढेंच वेदाला शक्य आहे. हेंच तत्त्व "विज्ञातारमरे केन विजानीयात्" "ज्ञात्याला कशानें जाणणार" किंवा "नेतिनेति" "हें नव्हे हें नव्हे" अशा शब्दानीं, किंवा तो स्वयंज्योति आहे अशा शब्दानीं सांगितले आहे. पण या शब्दानीं त्याचें ज्ञाच मात्र करून देतां येत नाहीं. आणि करून देण्याचा प्रयत्न केल्यास वदतो व्याघाताचा दोष मात्र पदरीं येईल. ज्याचें ज्ञान करून देतां येत नाही "त्याचें ज्ञान करून देतां येत नाहीं" अशा वर्णनानें ज्ञान ते काय होणार ? आपल्याला तें ज्ञान झालें अशी जर समजूत करून घेतली तर ती चुकीची व तें ज्ञानहि चूकच होय. कारण अज्ञेय वस्तु मी जाणली म्हणणें म्हणजे अदृश्य वस्तु मी पाहिली असें म्हणण्यासारखें उघड उघड असमंजस व हास्यास्पदः अज्ञेय असेल तर जाणलें हें खोटें आणि जाणले असेल तर अज्ञेय हें खोटें असा हा कोलदांडा आहे.

आत्मा जसा स्वसंवेद्य तसाच सुखरूप आहे. तुला सुख झालें असें केवळ म्हटल्यानें कांहीं सुखानुभव येत नाहीं. तसें आत्मरूपाच्या प्रतिपादनानें आत्मज्ञान होत नाहीं. स्वसंवेद्या या शब्दाचा उलगडाहि वर जी उपपत्ति दिली आहे तिनेंच होतो. स्वसंवेद्य असल्यामुळेंच आत्मा आत्मरूप आहे हें सिद्ध होतें. तो जर ज्ञानाचा विषय होईल तर जड होईल. जड म्हणजे जो स्वतःला अगर इतराला जाणीत नाहीं तो. म्हणून तो ज्याअर्थीं स्वसंवेद्य आहें त्याअर्थींच तो आत्मरूप. आत्मरूप जाणतें पण जाणलें जाऊं शकत नाहीं हेंच स्वसंवेद्य हें विशेषण दाखवित आहे. म्हणून प्रमाणजन्य ज्ञानाचा विषय न होतांच आत्मा स्वतःला सदैव जाणीतच असतो. कारण तो जाणीवरूपच. नव्यानें उत्पन्न होणारें ज्ञान नव्हे कीं त्या ज्ञानाचा विषयहि नव्हे.

स्वसंवेद्या या शब्दाच्यामागें जय जय अशीं पदें ज्ञानेश्वरांनीं वापरलीं आहेत. त्याचा गर्भितार्थ असा कीं वेदानें सुद्धां तुझें केवळ प्रतिपादनच करावें. पण तुझा खरा महिमा तूं केवळ स्वसंवेद्य आहेस हाच होय. अन्य कोणालाहि तूं आपलें आकलन होऊं देत नाहीस. म्हणूनच तुझा जयजयकार. जी गोष्ट इतरांना साध्य तीच जर एकाद्याला साध्य झाली तर त्याचें महत्त्व इतरांना तर राहोच पण त्याचें त्यालाहि वाटणार नाहीं. कोणालाच न करतां येणारें एकादें कृत्य जर कोणी करील तरच ती त्याची करामत व शहामत. तसें आत्मा केवळ एकटाच आपणाला जाणतो इतरांना तें अशक्य हेंच त्याचें सर्वोत्कृष्ट महत्त्व.

२. आद्या या हेतुगर्भ शब्दानें काय काय अपरिहार्यपणें सिद्ध होतें तें पाहूं. जो आद्य आहे त्याच्यापूर्वी कोणी नाहीं. म्हणजे अनुत्पन्न, स्वयंभू. व नित्य असला पाहिजे. तो देशकालाच्यापूर्वी असला पाहिजे. नाहींतर देशकालाचा समकालीन होईल. म्हणून तो देशकालातीत असला पाहिजे. म्हणूनच एकच एकहि असला पाहिजे तसाच अपरिच्छिन्नहि असला पाहिजे. म्हणून तो एकटा एकच. साऱ्यांचीच उत्पत्ति त्याच्यापासून झाली पाहिजे. म्हणजेच अभिन्ननिमित्तोपादन पाहिजे. सर्वच उत्पन्न करण्याला तो सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान पाहिजे. नसलेलें नव्यानें उत्पन्न करतां येत नसल्यामुळें सर्वच त्याच्यामध्यें सदैव असलें पाहिजे म्हणजेच उत्पत्ति हा आवीष्कार आहे तो ज्ञानरूप असल्यामुळें त्याच्यामध्यें अंतर्भूत असलेले पदार्थहि ज्ञानरूप म्हणजे ज्ञानकारच असले पाहिजेत. त्याच्याहून अन्य कारण नसल्यामुळें स्वेच्छेनेंच ते आकार प्रकट करतो असें मानलें पाहिजे. स्वेच्छेनें केलेलें कार्य म्हणजेच क्रीडा किंवा विलास होय. असें संक्षेपानें ज्ञानेश्वरांचें सर्व तत्त्वज्ञान प्रारंभींच बीजरूपानें इथें दिसतें आहे.

३. ग्रंथाच्या प्रारंभीं नमन, आशीर्वाद अगर वस्तुनिर्देश असावा या दंडकाला धरून ज्ञानेश्वरानीं ही तिन्हींहि या ओवींत साधलीं आहेत. प्रथम नमो म्हणून नमन, नंतर जयजय म्हणून आशीर्वादसदृश आशीर्वाद व शेवटीं आत्मरूप म्हणून विषयनिर्देश केला आहे इतकेंच नव्हे तर विषयनिर्देशावरोवरच बीजरूपानें त्याचें स्वरूपहि दिग्दर्शित केलें आहेत. पुढील ग्रंथ या सूत्राचा विस्तारच होय.

-०-

प्रकरण ५ वें

वाङ्मय कार्य

सप्रयोजक व हेतुगर्भ शब्दयोजना (पुढें चालू)

१. अनुभवामृताच्या पहिल्या ओवींतहि अशीच सप्रयोजक व समर्पक शब्दयोजना केली आहे. तेथें शिवशक्तींना पहिल्या चरणांत निरूपाधिकें, दुसऱ्या चरणांत जगाची जनके, तिसऱ्या चरणांत मूळिकें व चवथ्या चरणांत देवोदेवी असें म्हणून ओवीचा उपसंहार केला आहे.

या ठिकाणींहि प्रत्येक शब्द संप्रयोजक व हेतुगर्भ आहे. शिव आणि शक्ति ही एकमेकांची उपाधि नव्हेत. तर दुसऱ्या चरणांत ती जगाची जनके असें म्हणण्यानें या दोन विधानांत सहजच विरोध आला असता. जर ती निरूपाधिक असतील तर जगाची जनके कशी ? आणि जगाची जनके असतील तर निरूपाधिक कशी ? कारण जगज्जनकत्व ही उपाधि आहे असा हा विलक्षण कोलदांडा येथें पडतो. पण त्याचें उत्तर मूळिकें या पदानें देऊन हा पेंचच नाहीं असें दाखविलें आहे. शिवहि मूलभूत तसेंच शक्तिहि मूलभूत. त्याचप्रमाणें जगत्हि मूलभूतच म्हणजे स्वयंभू; अनुत्पन्न. त्या जगताचा प्रादुर्भाव म्हणजे प्रकटीकरण मात्र शिवशक्ति करतात. जनि प्रादुर्भावे असा पाणिनीचा अर्थ आहें. या योगानें विरोध तर नाहींसा होतोच पण तत्त्वज्ञानहि सुसंगतरीतींनें प्रकटतें.

जग हें नव्यानें उत्पन्न व्हावयाचें असेल तर जगज्जनकत्व ही उपाधि होईल पण आधींच सिद्ध असलेलें जगत् दाखविलें आणि पाहिलें तर तिथें जगज्जनकत्व ही उपाधि रहात नाहीं. दाखविण्याची व पहाण्याची इच्छा हीच शक्ति आणि तीहि मूल असल्यानें दाखविणें हें सुद्धां कृत्रिम वा आगांतुक असत नाहीं. ते म्हणतात :- पहावें येणें विण पहातचि असें. आत्मरूप पहावें म्हणून पहात नाहीं. तर निरंतर पहाणें हेंच त्याचें स्वरूप. दृश्य हेंहि त्याचेंच रूप व तेंहि मूलभूत म्हणून अनादि तसेंच नित्य. दृष्टि नित्य व निरंतर, दृश्यहि नित्य व सदैव समोर. मग पाहणेंहि अपरिहार्यपणें सहजच घडतें. पहाणें व दिसणें स्वभाविकच आहेत.

पण पहाणें आणि दिसणें या क्रियाकाराच्या आवीष्कारांत अनुक्रम नाहीं. तिथें अनुक्रम भासतो व त्यालाच व्यवहारांत उत्पत्ति म्हटलें जातें. स्थिर चित्रांची फिल्म आवीष्कारांत गतिरूप भासते. त्यावेळीं तीं चित्रें स्थिरच असतात. सर्वच कथानक एकाच काळीं पूर्ण झालेलें असतें. पण दाखविण्याच्या वेळीं अनुक्रम त्यानें कार्य कारणभाव व त्यानें अर्थयुक्त सुसंगत कथानक प्रकट होतें. विशेष एवढाच कीं फिल्म केव्हांतरी तयार केली जाते व त्यावेळीं खराखुरा अनुक्रम व गति असतेच. आत्मरूपांत मात्र सर्वच सदैव विद्यमान असतें. तें कधींच तयार केलेलें असत नाहीं; स्वयंभू आनादिच असतें. ते म्हणतात :–

अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें । हें आतां काय कोणें । रचूं जावें ? ॥

शक्तीच्या उदरांत सदैवच असलेल्या जगताचा आवीर्भाव इच्छेनुसार प्रकट होतो. तो उत्पत्तिसदृश भासतो. स्वभाव हाच स्वरूप असल्यामुळेंच तो उपाधि नव्हे.

२. वरी हा शब्द एका ठिकाणीं ज्ञानेश्वरानीं वापरला तर अनुरूप अशी शब्दरचना व कल्पनाचित्र रंगवायला ते विसरले नाहीं. त्यामुळें अर्थ तर प्रकट झालाच पण चमत्कृतिहि प्रकट झाली.

स्वयंवर करावयाला कन्या उपवर जाणती पाहिजे. म्हणून त्यानीं सर्वज्ञता ही उपवर कन्या घेतली. जाणती मुलगी आपल्या वयाला जुळेल असाच वर पसंत करतें. पण योगभ्रष्ट पुरुषावर ती भाळून इतकी आसक्त होते कीं तो वयांत येईपर्यंत वाट पहाणेंसुद्धां तिला असह्य होतें. न जाणो वयांत आल्यावर दुसऱ्याच स्त्रीशीं त्यानें लग्न केलें तर काय करा ? म्हणून त्याच्या अज्ञानदशेंतच ही सर्वज्ञता त्याला वरते. अशा वेंचक शब्दांत हें तत्त्व ज्ञानेश्वरांनीं परिस्फुट केलें आहे.

३. "भूमी आंतौनि स्वयंभ । काय घडेयां गाडगेयांचे निघति कोंभ ।
कीं ते कुलालमतीचे गर्भ । उमटले कीं ॥"

"भ" हें अंत्याक्षर साधण्याकरितां ज्ञानेश्वरानीं स्मयंभ, कोंभ आणि गर्भ हे शब्द वापरलेले नाहींत. भूमींतून ज्याची उत्पत्ति होते ती अंकुराच्या रूपानें. म्हणून भूमींतून उत्पन्न झालेल्या गाडग्यांना ते कोंभ नव्हेत म्हणून सांगितलें. भूमितून निघणारा अंकुर मानवी प्रयत्नाशिवायच आपोआप निघतो. हें दाखविण्याकरितां स्वयंभ हा शब्द वापरला. याचा निषेध करतांना ज्ञानेश्वर सांगतात कीं गाडगीं मडकीं काय वृक्षासारखीं प्रयत्नाशिवायच आपोआप उगवतात ? तर त्याचें उत्तर देतांना पुनःअसाच सप्रयोजक व समर्पक शब्दप्रयोग त्यानीं केला आहे. सजीव

प्राण्याची उत्पत्ति गर्भरूपानें होते हें लक्षात ठेऊन, कुलालाची बुद्धि ही सजीव स्त्री कल्पून तिचा गर्भरूप असा घट वाह्य अन्नावर पुष्ट होऊन प्रकट झाला. जीव जसा अन्नरसानें पुष्ट होऊन आपलें शरीर निर्माण करतो तसें कुंभाराच्या बुद्धींत असलेला आकाररूप घट बाहेरील मृत्तिकारूप अन्नानें स्वतःचें शरीर धारण करून बाहेर पडतो. कुलालाच्या मतींत घटाकार गर्भरूपानें असतोच हें सांगण्यांत सारेच आकार ज्ञानांत सदैव आस्तित्वांत असतांतच हे आपलें तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वर या ठिकाणीं प्रकट करीत आहेत. मातीच्या गोळ्याला कुंभार घटाकार देतो पण त्याच्या बुद्धीला घटाकार कोण देतो ? तेव्हां तो आकार स्वयंभू व नित्य मानावाच लागतो. केवळ घटाची उत्पत्ति होते; घटाकाराचा आवीष्कार होतो हें ध्यानी ठेवलें पाहिजे. एडिसनन्नें ग्रामोफोनचा शोध लावला. आज अनेक कंपन्या तो निर्माण करीत आहे. मूळचा ग्रामोफोनचा आकार ज्ञानाच्या अंतरंगांत सदैव विद्यमान होताच. तो अंतरंगांत शिरून एडिसन्नें बाहेर प्रकट केला.

४. आपण गीतेवर ग्रंथ लिहिला याचें समर्थन करतांना ज्ञानेश्वरानीं दिलेले दोन दृष्टांत मोठे मार्मिक व ध्वन्यर्थ प्रकट करणारे आहेत. त्याचा थोडा विचार येथें करूं. ते म्हणतात :-

परि गीता ईश्वर भोळा । ले व्यासोक्तिकुसुममाळा ।
तरि माझिया दूर्वादळा । ना न म्हणे की ॥

गीता म्हणजे ज्ञानाची अधिष्ठात्री देवता श्रीगणेशच आहे. त्या ईश्वराला व्यासानीं सुंदर सुवासिक फुलांच्या माळा घातल्या त्या तो स्वीकारतो मग माझ्या ज्ञानेश्वरीच्या दूर्वादळांना काय तो झिडकारणार आहे ? पुजेसाठीं फुलें व दूर्वा दोन्ही हवीतच. पण यांत ध्वन्यर्थ हा कीं गणपतीला फुलापेक्षां दूर्वाच अधिक प्रिय. उघड पौढी न मारतां आपल्या ग्रंथाचें महत्त्व त्यानीं अशा आत्मविश्वासानें व कल्पकतीनें प्रकट केलें आहे.

असेंच ते पुढें म्हणतात :--

पांखफुटें पांखिरु । नुडेतरि नभींच स्थिरु ।
गगन आक्रमी सत्वरू । तो गरुडहि जेथ ॥

नुकतेंच पंख फुटलेलें पांखरू फार उंच उडालें नाहीं तरि तें तरंगतें आकाशांतच. आणि त्याच आकाशांत गरुडहि वेगानें भरारी मारतो. पृथ्वीवरून पहातां या दोघांच्या उड्डाणांत केवढा तरी फरक वाटेल. पण आकाशाच्या अपेक्षेनें पाहिल्यास

दोघांच्याहि आकाश आक्रमणाचा उद्योग सारखाच निष्फळ. कारण गरुडाच्या या प्रचंड भरारीचाहि त्या हात दोन हात उडणाऱ्या पक्ष्याच्या झेंपेइतकीच किंमत आहे. छेद अनंत झाल्यावर वरील अशांना सारखीच किंमत. तेंव्हां व्यास गरुडा-सारखे असले आणि भी नुकतेंच पंख फुटलेल्या पांखरासारखा असलो तरी गीताकाशाच्या अपेक्षेनें दोघांचीहि झेंप सारखीच तुल्यबळ.

५. स्वत:च्या लेखनांत ज्ञानेश्वर सप्रयोजकता कटाक्षाने पाळतात हें वरील उदाहरणावरून स्पष्ट दिसून येतें. पण आपल्या टीकेंतहि त्यानीं मूळांत नसलेले हेतु आपल्या सप्रयोजक भाषेनें दाखऊन त्या शब्दांचा अर्थ स्पष्टहि केला व सिद्धहि केला.

यो न हृष्यति न द्वेष्टि । १७/१२ या गीताश्लोकावरील टीकेंत मूळांत भक्ताच्या आचरणाचें कारण दिलेलें नसतांहि तें देऊन त्याचें आचरण सयुक्तिक व सहजसिद्ध कसें आहे हें ज्ञानेश्वरानीं दाखविलें आहे. आत्मलाभासारखें दुसरें चांगलें असें वेगळें साध्यच नाहीं आणि तें तर मिळविलेलें. म्हणून कोणत्याहि विषयोपभोगानें त्याला आतां हर्ष होत नाहीं: सर्वोच्च असा शुद्ध आनंद मिळाल्या-वर थिल्लर अशा विषयोपभोगानें त्याला आनंद तो काय वाटणार ? हें कारण दाखऊन भक्ताला विषयोपभोगानें हर्ष कां होत नाहीं याची उपपत्ति त्यानीं दिली. स्वत:च विश्व झाल्यावर भेदभावच राहिला नाहीं मग द्वेषाला थारा कोठून ? द्वेष करावयाला वेगळा कोणी तरी असावयास पाहिजें. आपला स्वत:चाच कांहीं द्वेष करतां येत नाहीं. ही उपपत्ति देऊन तो द्वेष कां करू शकत नाहीं याचा उलगडा त्यानीं केला आहे. स्वत:चेंच असें आहे तें आत्मस्वरूपच कालत्रयींहि नष्ट होत नाहीं; म्हणून ज्या आपल्या नव्हेत त्या वस्तु नष्ट झाल्या म्हणून तो शोक करीत नाहीं. स्वत:ची अशी वस्तु नष्ट झाली तरच मनुष्याला शोक, दु:ख. आपली अस-लेली वस्तु नष्ट झाली तर शोक होणें स्वाभाविक आहे. ही उपपत्ति दाखऊन शोक न करण्याची उपपत्ति दाखऊन हें समंजस आहे असें त्यानीं दाखऊन दिलें. तो कशाचीहि इच्छा करीत नाहीं त्याची उपपत्ति दाखवितांना तें म्हणतात कीं ज्याची म्हणून इच्छा करावी तें सर्वच सर्वसमावेशक अशा आत्मस्वरूपांतच सदैव प्राप्त असल्यामुळें इच्छेला विषयच नाहीं. अशीच भाषा त्यांच्या सर्व ग्रंथात आहे.

-०-

प्रकरण ५ वें

कांटेकोर, बिनचूक अशा कोरीव व्याख्या

१. ज्ञानेश्वरांचें सर्वच कांहीं अद्वितीय. त्यांच्या तोडीला असा दाखवावा म्हणून दुसरा सांपडतच नाहीं. त्यांच्या असामान्य प्रतिमेचा आवीष्कार शब्द व तत्त्व यांच्या व्याख्या त्यानीं केल्या आहेत. त्यामध्येंहि दिसून येतो. अव्याप्ति अतिव्याप्ति व विसंगति या दोषानीं त्या व्याख्या निर्दोष तर आहेतच. शिवाय वाचतांक्षणींच अर्थबोध निश्चित व पूर्ण व्हावा अशा त्या प्रसन्नहि आहेत. पण विचार केल्यास त्यांची अथांग खोलीहि प्रत्ययाला येईल. त्याच्या व्याख्या केवळ विषयाची तोंडओळख करून देणाऱ्या नसून, त्या विषयाचें अंतरंगच उघड करणाऱ्या अशा अंतर्भेदी असतात. बांधेसूद व्याख्या करण्यांत येणारी न्यायशास्त्राची क्लिष्टता तर कुठेंच आढळत नाहीं. न्यायाच्या भाषेंत कुठें तरी दोष प्रत्ययास येतील. पण ज्ञानेश्वरानीं केलेल्या व्याखांत कोणताच दोषप्रकार नाहीं. त्यांच्या ग्रंथांत सर्वत्र अक्षरशः शेंकडचांनीं व्याख्या सांपडतात. त्या सर्वांचा येथें उल्लेख करणेंहि अशक्य. मग विचार करणें तर दूरच. केवळ उदाहरणादाखल थोडचांचा विचार स्थालीपुलाक न्यायानें करूं.

२. गीतेंतील सातव्या अध्यायांतील दुसऱ्या श्लोकांत "ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानम्" अशीं पदे आलीं आहेत तेथें ज्ञान व विज्ञान यांच्या व्याख्या गीताकारानीं केल्या नसल्यांमुळें त्या शब्दांचा अर्थ संदिग्ध राहिला. त्यांच्या व्याख्या मूळ गीतेच्या विचाराशीं पण स्वतःच्या तत्त्वज्ञानाला तंतोतंत जुळतील अशा केल्या आहेत. मूळांत तसें काहींच नसल्यामुळें त्या व्याख्या ज्ञानेश्वरांच्याच होत. नवल व कौतुक असें कीं त्या मूळाचा अर्थ स्पष्ट व सुसंगत करतात, त्याचबरोबर ज्ञानेश्वरांचें विशिष्ट तत्त्वज्ञानहि प्रकट व सिद्ध करतात.

तेथें ज्ञानाची व्याख्या करतांना ते म्हणतात :– जेथें जाणीवपूर्वक बुद्धि रिघूं शकत नाहीं, विचार कुंठित होऊन मागल्या पावलींच परततो, ज्याच्या बावतींत तर्काचें चापल्यहि कुंठित होतें, तें ज्ञान. विज्ञानाची व्याख्या करतांना ते म्हणतात :– कीं प्रपंच हें विज्ञान. मूळांत नसलेल्या अज्ञानाची व्याखाहि त्यानीं

केली आणि या विषयाला पूर्णता आणली. त्यांत ते म्हणतात, प्रपंच्याच्या ठिकाणीं सत्यत्वबुद्धि तें अज्ञान. या व्याख्यांचा विचार करून त्या त्या तत्त्वाचें स्वरूप काय ? व त्या व्याख्यांना अव्याप्ति, अतिव्याप्ति, विसंगति, संदिग्धता हे दोष लागतात कीं काय पाहूं.

३. प्रारंभी ज्ञानाची व्याख्या घेऊं. ज्ञान शब्दाचा सामान्य अर्थ प्रथम विचारांत घेऊन त्याची तात्त्विकदृष्ट्या विशेष व्याख्या इथें केलेली आहे. ते म्हणतात; तें जाणणें अशा प्रकारचें आहे कीं तिथें बुद्धीला वावच नाहीं. बुद्धि जें जाणतें तें म्हणजे विचार. बुद्धि जें जाणत नाहीं आणि बुद्धिशिवायच जें जाणतें तें म्हणजे निर्विचार जाणीव. तेंच ज्ञानाचें स्वरूप व तीच ज्ञानाची व्याख्या. तें जाणणें बुद्धिपूर्वक असत नाहीं म्हणून तें ज्ञानक्रियारहित आहे. ज्ञानक्रियेशिवायच जें जाणतें तें स्वयंभू ज्ञानच, म्हणूनच आत्मरूप. हें ज्ञान आत्मस्वरूपभूत आहे म्हणून चिरंतन व निरंतर असतें, उत्पन्नध्वंसी नव्हे.

विचार हा ज्ञानक्रियाशून्य जाणूं शकत नसेल, पण त्याचें आस्तित्व व स्वरूप तर्काच्या सूक्ष्मदृष्टीला तरी दिसेंल म्हणावें तर तीहि संभावना येथें नाहीं. कारण ज्ञात गोष्टीच्या अनुषंगानें तर्क हा अज्ञात गोष्टीचें अनुमान करून ज्ञान करून घेऊं शकतो. पण ज्ञानक्रियेशिवायच असलेलें ज्ञान हा तर्काचा अनुभूत असा कधींच नसल्यामुळें त्या अज्ञात ज्ञानस्वरूपाचें ज्ञान तर्क कधींच करून देऊं शकणार नाहीं. केवळ असलेलेंच ज्ञान तर्क फक्त सुसंगत करूं करतो, नविन ज्ञान करून देऊ शकत नाहीं हींच तर्काची मर्यादा. नव्यानें झालेलें ज्ञान प्रमा कीं भ्रम हें ठरविण्याकरितां पूर्वीच्या प्रमारूप ठरलेल्या ज्ञानाशीं तर्क नविन ज्ञानाचा समन्वय करूं पाहतो एवढेंच तर्काचें कार्य.

शिवाय तर्कच ज्यावर आधारलेला त्या शुद्ध जाणीवेचें ज्ञान तर्काला होऊं शकेल तरी कसें ? पृथ्वीचें वजन पृथ्वीवरीलच एकाद्या तराजूंत करणें अशक्य तसें तर्काचा आधारच अशी जी जाणीव ती तर्काचा विषय होऊं शकत नाहीं हें निश्चित. ही ज्ञानाची म्हणजे शुद्ध जाणीवेची व्याख्या. यांत कांहीं उणीव नाहीं कीं संदिग्धता नाहीं. शुद्ध जाणीव तेवढी निवडून तिचें अंतरंगच या व्याख्येंत प्रकट केलें आहे.

दुसरी व्याख्या विज्ञानाची. विज्ञान या शब्दाच्या व्युत्पत्तीनेंच विशेष ज्ञान किंवा विपरित ज्ञान असे अर्थभेद सिद्ध होतात. त्या शब्दाचा अर्थ कांहीं त्याची शास्त्रशुद्ध व्याख्या नव्हे. विशेष ज्ञान किंवा विपरित ज्ञान म्हणजे काय हें सांगणें व्याख्येच्या दृष्टीनें आवश्यक आहे. असें विशेष अगर विपरित ज्ञान म्हणून सर्वांच्या

नित्य अनुभवाचा विषय जो प्रपंच तें विज्ञान अशी ज्ञानेश्वर व्याख्या करतात. प्रपंचाचें परीक्षण केलें तर त्यांत विशेष ज्ञान व विपरित ज्ञान हीं दोन्हीं दिसून येतात. अशा रीतीनें हें लक्षण निर्दोष व अव्यंग ठरतें.

शुद्ध जाणीव हें खरें ज्ञान म्हटल्यावर त्या जाणीवेंत प्रपंच दिसणें हें विशेष ज्ञान होय. जाणीवेंत शुद्ध एकरूप ज्ञान तेवढेंच आहे. तेथें विशेष असा कोणताच ज्ञानप्रकार नाहीं. विशेष असावयाला तिथें जोडीला कांहीं तरी सामान्य पाहिजें, आणि जाणीवेच्या जोडीला समान असें कांहींच नाहीं. म्हणून सामान्याहून व इतरापासून वेगळे करणारा असा विशेषहि तेथें नाहीं. जेथें एकरूप जाणीव मात्र तेथें विशेष ज्ञान होणें म्हणजे जसें विज्ञान तसेंच तें विपरित ज्ञानहि होय. शुद्ध जाणीव जाणीवरूप न दिसतां विषयविशेषानें तीं भासणें हेंच विपरित ज्ञान होय. जाणीव कुठल्याहि ज्ञानाचा विषय असत नाहीं. तर ज्ञाता व ज्ञेय हींच जाणीवेंत प्रकटतात आणि प्रकाशतात. मात्र जाणीव स्वत: ज्ञाता अगर ज्ञेय होत नाहीं. मग जाणीवेंत प्रकट झालेला ज्ञाता-ज्ञेयरूप प्रपंच हा जाणीवेचें विपरित ज्ञान होय. जाणीवेचें जाणीव म्हणून ज्ञान होऊं शकत नाहीं आणि झालेलें ज्ञान तर विपरित. मग हें विपरित ज्ञान तरी झालेंच कसें ? हें सांगण्याकरितांच ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा अवतार आहे.

जाणीवेंत ज्ञाता व ज्ञेय तर प्रकटतात. ही अनुभवसिद्ध गोष्ट असल्यामुळें तिचा अपलाप करतां येत नाहीं. उलट सत्य म्हणून समजलेल्या शुद्ध जाणीवेशीं विरुद्ध असलेला प्रपंच सत्य म्हणून प्रमारूप मानतां येत नाहीं. तर मग ज्ञाता व ज्ञेय यांना आस्तित्व असावें तरी कोठें ? जाणीवेशिवाय अन्य तत्त्वच नसल्यामुळें तें असावें तर जाणीवेंतच म्हणजे निर्विशेष अशा ज्ञानरूपांतच. जाणीवेच्या स्वरूपांतच पण बहिर्भूतपणें आवीष्कृत होतात. त्यावेळींच प्रपंच प्रकटतो. पण तो विशेष व विपरित ज्ञानाच्या रूपानेंच होय. या विशेषांचा मूळ जाणीवेंत उपसंहार झाला, विषयाकार हेच ज्ञानाकार असा साक्षात्कार झाला कीं मग विज्ञानच ज्ञानरूप होतें. म्हणून प्रारंभीच सांगतात कीं ज्ञानाच्या पूर्वीच विज्ञान जाणून घेतलें पाहिजे; अन्यथा हें विज्ञानच ज्ञानप्रतिबंधक ठरतें.

अज्ञान म्हणजे काय ? हें वरील दोन व्याख्येवरून सहजच उघड होतें. शुद्ध जाणीव म्हणजे जर ज्ञान, आणि प्रपंच म्हणजे जर विपरित ज्ञान, तर त्या प्रपंच. ज्ञानालाच प्रमा माणणें म्हणजेच अज्ञान होय. या तिन्ही व्याख्या पहातां तत्त्वबोध स्पष्ट व निश्चित होतो. हेंच व्याख्येचें प्रयोजन व उद्दिष्ट होय.

४. ज्ञान, विज्ञान, अज्ञान यांच्याप्रमाणेंच कर्म, विकर्म व अकर्म यांच्यहि व्याख्या ज्ञानेश्वरानीं अशाच केल्या आहेत. त्यामध्यें एक विशिष्ट दृष्टिकोन दिसून येतो. व तो दोन्हीं ठिकाणीं समानतेनें प्रकटतो.

ज्ञान म्हणजे जसें सामान्य व संपूर्ण ज्ञान तसें कर्म म्हणजे सामान्य व संपूर्ण कर्म. तसेंच विज्ञान म्हणजे विशेष ज्ञान तसें विकर्म म्हणजें विशेष-विहित कर्म. आणि अज्ञान म्हणजे विशेषाला सामान्य मूल तत्त्व मानणें तसें अकर्म म्हणजे विहित नसलेलें कर्म करणें. या दोहोंच्याहि व्याख्यांमध्यें एकरूपता व एकसूत्रता दिसून येते. व्याख्या केवळ निर्दोष केल्या आहेत. एवढेंच नव्हे तर त्या व्याख्यांचा समन्वय एका सुसंगत तत्त्वज्ञानाचे ते परस्परपूरक असे अवयवच होत. तेव्हां त्यानीं कर्मादिकांच्या केलेल्या व्याख्या पाहूं.

या व्याख्या करतांना ते म्हणतात :- "तरि कर्म म्हणिजे स्वभावें । जेणें विश्वाकार संभवे ॥ विकर्माचें लक्षण "मग वर्णाश्रमासि उचित । जें विशेष कर्म विहित ॥". अकर्माची व्याख्या :- "पाठीं निषिद्ध जें म्हणिपें ॥" या तीन व्याख्यांचा थोडा उलगडा करणें आवश्यक आहे.

४. कर्म म्हणजे स्वतंत्र अशा कर्त्याच्या इच्छेचें अंतिम उद्दिष्ट होय; अशी पाणिनि व्याख्या करतात. ते म्हणतात " कर्तुरीप्सिततम् कर्म " कर्त्यालां मिळवावयाचे असें जें इष्टतम तें कर्म होय. मग कर्ता कोण ? याचीहि व्याख्या करतांना भगवान् पाणिनि म्हणतात:- "स्वतंत्रः कर्ता ।" क्रियेच्या बावतींत जो स्वतंत्र तो कर्ता. म्हणजे क्रियेच्या बावतींत करणें, अन्यथा करणें किंवा न करणें या बावतींत सारखेंच स्वातंत्र्य असलेलाच कर्ता होय. या दृष्टीनें पाहिलें तर कोणीहि प्राणी कर्ता नाहीं असेंच दिसून येतें. साऱ्यांच कर्त्यांची क्रियाशक्ति शरीराचें साधन बनविणाऱ्याच्या रचनाचातुर्याच्या अधीनच असते. आपण पाहिजे त्या इंद्रियानें पाहूं शकत नाहीं वा पाहिजे ती सूक्ष्म दूरस्थ वस्तुहि पाहूं शकत नाहीं; प्रकाश नसतांहि पाहूं शकत नाहीं. यावरून पहाण्याच्या क्रियेच्या बावतींत पहाणाऱ्याला स्वातंत्र्य नाहीं. म्हणून तो तात्त्विकदृष्ट्या कर्ताच नव्हे असें निष्पन्न होतें. एकाद्या मनुष्यानें झाडावरून उडी मारली तर पडण्याची क्रिया तो करतो असें वरवर दिसतें पण वस्तुतः पडण्याची क्रिया ती व्यक्ति करीत नसून त्याला पाडण्याची व ओढण्याची क्रिया गुरुत्वाकर्षणाचा नियम करीत असतो. हा नियमहि स्वतंत्र नसल्यामुळें त्यालाहि कर्ता म्हणतां येत नाहीं. हा नियम सर्व व्यापक नाहीं असेंच दिसून आलें आहे. विशिष्ट वस्तुमानाशिवाय गुरुत्वाकर्षण निर्माण होऊं शकत नाहीं ही मर्यादा त्या नियमानें स्वतःच स्वतःला घालून घेतली आहे असें म्हणतां येत नाहीं. हा

नियम घालणारी शक्तिच शेवटीं त्या पडण्याच्या अगर पाडण्याच्या क्रियेचा कर्ता ठरते. ती म्हणजे विश्वकर्त्याची आद्य संकल्परूप शक्ति होय या संकल्पानेंच जगांत घडणाऱ्या साऱ्या क्रिया आणि त्या क्रियांना अनुकूल व आवश्यक अशीं साधनें निर्माण केलीं आहेत. या साधनानीं केलेलीं कर्में त्यांचीं स्वतःची नसून तीं त्या बनविणाऱ्या योजकाची आहेत; हें उघड आहे. म्हणून विश्वाकार ज्यानें संभवतो तें आद्यसंकल्परूप कर्म हेंच खरें कर्म होय. हेंच कर्माचें समष्टिरूप.

संकल्परूप क्रिया म्हणजे ज्ञान, गति नव्हे. नसलेलें आस्तित्वांत आणणें हें त्याचें स्वरूप नसून स्वरूपांत मूळचें अव्यक्त असलेले व्यक्त करून जाणीवेसमोर उभें करणें. "जेणें विश्वाकार संभवे।" याचें स्पष्टीकरण करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :–

ऐसा करितेनवीण गोचरू । अव्यक्तीं हा आकारू ।
निफजवी जो व्यापारू । तया नांव कर्म ॥

कर्ता आणि कारण नसतांच अव्यक्तांत व्यक्ताकार प्रकट करतें ते कर्म. एकदां केलेली व्याख्या कुठेंच अडविणार नाहीं असें व्याख्या करण्याचें चातुर्य व प्रभुत्व सर्वच ठिकाणीं ज्ञानेश्वरानीं प्रकट केलें आहे. त्याचें हें एक उत्कृष्ट निदर्शन. त्यामुळें स्वतःच्या तत्त्वज्ञानावरील प्रभुत्वहि प्रकट होतें. त्यांच्या साऱ्या वचनांचा समन्वय केला तर त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा विपर्यास अशक्य आहे असो.

सामान्य कर्माची व्याख्या केल्यानंतर विहित किंवा कर्तव्य कर्म तें विशेष कर्म होय. या विशेष कर्माच्या बाबतींत मनुष्य स्वतंत्र असतो. त्यामुळेंच तो त्यांचा कर्ता ठरतो. स्वधर्मानें प्राप्त झालेलीं कर्तव्यें केलींच पाहिजेत असें नैतिक बंधन असलें तरी भौतिक आवश्यकता असतेच असें नाहीं, हें त्यांचा अतिक्रम करतां येतो यावरून दिसून येतें. झाडावरून पडलेला मनुष्य जसा पडण्याच्या बाबतींत अगतिक, परतंत्र असतो, तसा कर्तव्य कर्माच्या बाबतींत परतंत्र असत नाहीं. कर्तव्यहि जर अवश्यमेव घडलेच असतें तर तें कर्तव्य न रहातां नैसर्गिकच झालें असतें. मग धर्म, अधर्म, निति, अनिति हे भेदहि राहिले नसते. "तव्य" विध्यर्थी प्रत्यय तें आवश्यक म्हणून केलें पाहिजे, न केलें तर प्रत्यवाय आहे असें दाखवितो. कर्तव्य कर्म करणें योग्य असलें तरी न करणें हेंहि शक्य असल्यामुळें कर्तव्यकर्माच्या बाबतींत कर्ता नियमपरतंत्र असत नाहीं. म्हणून सामान्य कर्माच्या व्याख्येंतून कर्तव्य कर्माला वगळलें आहे. हा विशेष दाखविण्याकरतांच कर्तव्य-कर्माला विशेषवाचक असा "वि" हा उपसर्ग लावला आहे.

कर्माच्या बाबतींत राहिलेलें कर्म तेवढें अकर्म ठरतें. सामान्य व विशेष कर्म वगळतां राहतें तें निषिद्ध कर्मच. निसर्गतः घडणारें, शास्त्र व गुरूपदेश यांच्या आज्ञेप्रमाणें घडणारें विहित कर्म हीं बाजूस काढलीं कीं जीं राहिलीं तीं सर्वकर्में निषिद्धच होत. अशा तीन कर्माच्या निर्दोष व तत्त्वज्ञानाशीं तंतोतंत जुळणाऱ्या व्याख्या त्यानीं केल्या आहेत. पुढें येणाऱ्या प्रकृति, पुरुष यांच्या व्याख्या तसेंच "सर्वत्र हात पाय" याचें विवेचन ही वरील व्याख्येशीं समरस व एकरूप होतात तें पाहूं.

५. प्रकृति व पुरुष यांच्या व्याख्या करतांना ज्ञानेश्वर आपल्या मित पण ब्रह्मवर्यसूचक भाषेंत सांगतात :—"केवल जे सत्ता । तो पुरुषु" "प्रकृति तें समस्तां । क्रिये नाम।"

प्रथमतः पुरुष या पदाची व तत्त्वाची व्याख्या विचारार्थ घेऊं. केवल सत्ता म्हणजे सत्ताभिन्न असा कोणताहि विशेष नसणें. आस्तित्वांत असलेल्या सर्व पदार्थांचा विशेष काढून टाकला तर अवशिष्ट काय रहातें हें पहातां शुद्ध ज्ञानरूप सत्ताच रहाते असें दिसून येतें. अनुभवाला येणाऱ्या अनंत वस्तूंच्या ज्ञानांत त्या वस्तूच्या आस्तित्वाबरोबरच त्या वस्तूंचे विशेषाकार ज्ञानरूपानें जाणीवेंत प्रकट होतात; असेंच दिसून येतें. आकारभिन्नत्वानें जाणीवेंत नविन ज्ञान प्रकट झालेंसें वाटतें. हा विशेष काढून टाकतां रहाते ती शुद्ध निर्विशेष, निर्विषय जाणीव व हाच तो पुरुष. याचीच व्याख्या ज्ञान या पदाचें निर्वचन करतांना ज्ञानेश्वरानीं केली आहे. तिचा उहापोह मागें झालेलाच आहे. या दोन्ही पदांच्या व्याख्या एकमेकांशीं कशा जुळतात तें पहातां मन आश्चर्यानें थक्क होतें. आतां प्रकृतीची व्याख्या पाहूं.

प्रकृति म्हणजे समस्त क्रिया. साऱ्या क्रियांच्या समुच्चयाला प्रकृति म्हटलें आहे. विश्वांत घडणाऱ्या यच्चयावत् क्रिया प्रकृतिरूप आहेत असें म्हटल्यावर कर्माच्या व्याख्येंत सांगितलेलें तत्त्वच प्रकृति या पदानें सांगितलें आहे असें दिसून येतें. विश्वाकार ज्यानें संभवतो तें कर्म म्हणजेच साऱ्या कर्माची समष्टि अशी प्रकृतिच होय. यांत सामान्य कर्मांबरोबरच विकर्म व अकर्म यांचाहि अंतर्भाव होतो हा विशेष होय.

प्रत्येक मनुष्य आपल्या प्रकृतिप्रमाणें कर्म करतो हें अविवाद्य आहे. शूर मनुष्य पलायन करीत नाहीं, भित्रा मनुष्य छातीठोकपणें संकटाला तोंड देत नाहीं; दाता देतच रहातो, कृपण सांठवितच रहातो. प्रकृति धर्माचें उल्लंघन

भौतिकधर्माचें उल्लंघन करण्याइतकेंच दुर्घट आहे असें गीताहि "प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति" असें म्हणून सांगते. त्याचें स्पष्टीकरण करतांना ज्ञानेश्वर सांगतात:-

साळीचा कण म्हणे । मी नुगवे साळीपणें ।
तरी आहे आन करणें । स्वभावासी ।
तैसा क्षात्रसंस्कारसिद्धा । स्वभाव घडिलासी प्रबुद्धा ।
आतां नुठी म्हणसी जरी धांदा । परि उठविजसीच तूं ।।

साळीचा कण मी साळी म्हणून उगवणार नाहीं म्हणेल तर तें जेवढें अशक्य तेंवढेंच क्षात्रसंस्कारसिद्ध क्षत्रियाला युद्धप्रसंगीं युद्ध न करणें अशक्य म्हणून प्रकृतिपरतंत्र होऊन कर्में करतो म्हणून तीं प्रकृतिकृतच होत. मग तीं विहित कीं निषिद्ध असोत. आद्यसंकल्पांत समष्टिरूप कर्म व सज्ञान प्राण्यांचें व्यष्टिरूप कर्म यांची विभागणी असल्यामुळेंच भौतिक सृष्टींतहि नैसर्गिक व नैतिक असा कर्माचा भेद उद्भवला आहे. व्यष्टीची इच्छा ही व्यष्टीच्या क्रियेला प्रेरक असते. पण ती समष्ठिइच्छेविरुद्ध जाऊन क्रिया करूं शकत नांहीं. म्हणून व्यक्तीचें कर्मस्वातंत्र्य हें समष्टीच्या नियमानीं मर्यादित केलेलें असतें. समष्टीच्या इच्छेंत व्यक्तीच्या इच्छा अंतर्भूत असतात. त्या साऱ्या इच्छांना अनुकूल क्षेत्र मिळऊन देणें हेंच समष्टीच्या संकल्पाचें स्वरूप व कार्य होय. म्हणून या दोन इच्छाशक्तींमध्यें विरोध आहे असें मानतां येत नाहीं. समष्टिनियमाच्या मर्यादा पाळूनच व्यष्टिला आपल्या इच्छा तृप्त कराव्या लागतात. त्या तृप्त करण्याकरितांच समष्टीचे नियम जसें व्यष्टीच्या इच्छेला अनुकूल असतात, तसेंच ते तिला मर्यादितहि करतात. म्हणून दोन्हीमध्यें विरोध नाही.

६. गीतेंतील तेराव्या अध्यायांतील "सर्वत: पाणिपादम्" या श्लोकावरील टीकेंत ज्ञानेश्वरानीं केलेल्या गीतेच्या शब्दांच्या व्याख्या आदर्श व कौतुकास्पद आहेत. त्यांत त्यांची सूक्ष्म बुद्धि व तत्त्वज्ञानाचें अखंड अनुसंधानही व्यक्त होतात. शिवाय त्या व्याख्या अत्यंत कल्पक व गीतेचा अर्थ सुसंगत तसाच बुद्धिसंगत करणाऱ्या आहेत. मूळ गीतेंतील वचनें पहातां अर्थ दुर्बोध तर आहेच तसाच साऱ्या वचनांचा समन्वय करून सुसंगत अर्थ एरव्हीं निघूं शकत नाहीं. परमात्म्याचे पाय सर्वत्र, तसेंच हात सर्वत्र, डोळे सर्वत्र, मस्तक सर्वत्र, कान सर्वत्र; मग एकाच ठिकाणीं एकाच वेळीं भिन्न अवयव असतील कसें ? अशी शंका येते व गीतेवरून तर तिचा निरास करतां येत नाहीं. पण या श्लोकावरील ज्ञानेश्वरांच्या व्याख्या पाहिल्यास हस्तपादादि सर्व इंद्रियें एकाचवेळीं एकाच म्हणजे सर्वच

ठिकाणीं कशीं राहूं शकतात हें उघड दिसतें; व विसंगति, असंभावना नाहींशा होतात. आतां त्यानीं केलेल्या व्याख्या पाहुं.

आघवांची देशीं काळीं । नव्हतां देशकाळावेगळी ।
जे क्रिया स्थूळास्थूळीं । तेचि हात जयाचे ॥८७३/१३
तयातें या कारणें । विश्वबाहु ऐसें म्हणणें ।
जें सर्वचि सर्वपणें । सर्वदा करी ॥७४॥
आणि समस्तांहि ठायां । एकेकाळीं धनंजया ।
आलें असें म्हणोनि जया । विश्वांघ्री नाम ॥७५॥
पैं सवितया आंग डोळे । नाहींत वेगळे वेगळें ।
तैसें सर्वद्रष्टे सकळें । स्वरूपें जें ॥७६॥
जें सर्वांचिया शिरावरीं । जें नित्य नांदे सर्वांपरि ।
ऐसिये स्थितिवरी । विश्वमूर्धा म्हणिपे ॥७८॥
पैं गा मूर्ति तेंचि मुख । हुताशनीं जैसें देख ।
तैसें सर्वपणें अशेख । भोक्तें जें ॥७९॥
आणि वस्तुमात्रीं गगना जैसें असें संलग्न ।
तैसें शब्दजातीं कान । सर्वत्र जया ॥८१॥

या व्याख्यांचा आतां विचार करून त्यांचा समन्वय कसा युक्तिसंगत होतो तें पाहूं. परमेश्वराचे हात सर्वत्र आहेत. पण ते आपणां प्राण्यांच्या अवयवाच्या स्वरूपांत नसून, साऱ्या विश्वांत जी जी स्थूळ वा सूक्ष्म क्रिया घडते तेच परमेश्वराचे हात. सारें विश्वच क्रियाशक्तीचा आविष्कार असल्यामुळें अणुरेणूंतहि अखंड क्रिया दिसून येते. म्हणूनच परमेश्वराचे हात सर्वत्र व निरंतर आहेत. हात नाहींत असा बिंदु मात्र प्रदेश नाहीं हें उघड आहे. आतां असे हात जेथें आहेत तेथें इतर इंद्रियांना सहजच अवकाश असूं शकतो हें हाताच्या स्वरूपावरून दिसून येतें.

सर्वत्र पाय म्हणजे काय हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात, पायाचें स्वरूप म्हणजे स्थित्यंतर करणारी गतिशक्ति होय. एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं जाण्याचे साधन म्हणजे पाय. परमेश्वर सर्वव्यापी असल्यामुळें तो एकाच वेळीं सर्वत्रच पोंचला आहे. म्हणजे स्वतःच्या पायानें सर्व व्यापून सर्वत्रच उभा आहे. एकाद्या विशाल प्राण्यानें आपला एक पाय हिंदुस्थानांत व दुसरा इंग्लडांत ठेवला तर तो जसा एकाच वेळीं दोन्हीं देशांत आहे असें म्हणतां येतें तसें परमेश्वराचें वास्तव्य सर्वच ठिकाणीं असल्यामुळें, उभे रहाणें वा चालगें याचें साधन जे पाय ते सर्वत्र आहेत असें सयुक्तिकरीत्या म्हणतां येतें. अर्थात् जिथें क्रियारूप हात आहेत तिथें

वास्तव्यरूप पाय असणें हें कांहीं विसंगत वा असंभवनीय नाहीं. किंवहुना क्रियेच्या आस्तित्वानेंच परमेश्वराचे पायहि सर्वत्र पोंचले आहेत असें म्हणतां येतें.

सूर्य हा सर्वद्रष्टा. त्याचें सारें शरीरच त्याचे डोळे. पहाण्याची क्रिया ज्याच्यायोगे घडते तो डोळा. सूर्य हा तर नेत्राची अनुग्राहक देवताच. आपल्या शरीराच्या सर्वच भागानें पाहूं शकतो म्हणजे साऱ्या शरीरानेंच पाहूं शकतो. परमेश्वर सर्वज्ञ व सर्वद्रष्टा असल्यामुळें जिथें जिथें रूप आहे तिथें तिथें त्याचें दर्शनरूप ज्ञानहि आहे. म्हणून त्याचे डोळेहि सर्वत्र व्यापून निरंतर घनदाट भरले आहेत. अशा तऱ्हेचे नेत्र, जिथें हात पाय असतील तिथें असूं शकतील हें बुद्धीला ग्रहण करणें सहज सोपें आहे.

सर्वत्र असणारें मस्तक याची व्याख्या पाहूं. मस्तक हें सर्व शरीराचा नियामक असा अवयव होय. तसेंच परमेश्वरहि सर्व सृष्टीचा नियामक असल्यामुळें प्रत्येक ठिकाणीं त्याचें मस्तक आहे असें म्हणतां येतें. अनुरेणूंतहि घडणारी क्रियाही मस्तकांतील प्रेरेणेनुसार घडते. ती क्रिया तर सर्वत्र सर्वव्यापी. मग तिला प्रेरणा देणारें व नियंत्रण करणारें मस्तक हेंहि सर्वत्र असलेंच पाहिजे असे मानणें भाग आहे. इतर इंद्रियांचा संकोच न करतां किंवा त्यांच्या निरंतरपणांत व्यत्यय न आणतां मस्तकहि सर्वव्यापी असूं शकते हें सुसंगत सयुक्तिक दिसतें.

मस्तकाप्रमाणें मुखाचीहि व्याख्या इतर व्याख्यांशीं सुसंगत अशीच केली आहे. अग्नीला शरीर व मुख वेगवेगळी नाहींत. साऱ्या शरीरानेंच तो भक्षण करतो. यच्चयावत् विश्वांत आत्मसात् करण्याची जी भक्षणरूप क्रिया चालते तेंच परमेश्वराचें मुख. क्रिया केली कीं जे हात तेंच अन्नाचा उपभोग घेतला कीं मुख होतात. म्हणून हात व मुख एकच व एकरूप असूं शकतात. यांत विरोध वा विसंगति नाहीं.

कानाचेंहि तसेंच. जिथें शब्द आहे तिथें त्याचें संवेदन सर्वज्ञ परमात्म्याला होतेंच असें मानणें भाग आहे. नसल्यास संवेदनशून्य शब्द असें मानवें लागेल. तें तर असंभाव्य. शब्दाच्या संवेदनाशिवाय शब्दाचें आस्तित्व मानावें कसें ? मानणाऱ्याचे कल्पनारूप संवेदन तिथें असलेंच पाहिजे. मानवीं कानाला विशिष्ट शक्तीचा ध्वनीच तेवढा ऐकूं येतो. पण ध्वनीचा विस्तार तेवढाच आहे असें मानणें चूक आहे. कानाच्या शक्तीनें घातलेली मर्यादा ध्वनिकृत नाहीं हें ध्यानीं घेतल्यास शब्द हा देखील सर्वव्यापि आहे असेंच मानावें लागतें. जेथें क्रिया आहे तेथें शब्दहि आहे. एकाच शक्तीचीं हीं दोन रूपें आहेत. क्रियाशक्ति ही सर्व

व्यापक असल्यामुळें शब्दहि सर्वव्यापक, म्हणूनच त्याचें संवेदन ज्यांना सदैव घडतें ते परमेश्वराचे कानहि सर्वत्र आहेत असें पूर्ण विचारांतीं मानावें लागतें.

या व्याख्यांप्रमाणें परमेश्वराचीं सर्व इंद्रियें हीं एकाच वेळीं व्यापक असूनहि तीं एकमेकांना विरोध वा व्यत्यय कशी करत नाहींत हें उघड दिसून येतें. या व्याख्यांमुळें गीतेचा अर्थहि सुसंगत व समजस लागतो व तत्त्वज्ञानाच्चा दृष्टींनें त्या कशा शुद्ध व निर्दोष आहेत याचा प्रत्यय येतो.

आतां शंकराचार्यांनीं या श्लोकावर केलेल्या भाष्यांत व ज्ञानेश्वरांच्या टीकेंत झालेला या श्लोकांचा उलगडा याचा तौलनिक अभ्यास करून पाहूं त्यावरून मूळ गीतार्थ कोणाच्या व्याख्या स्पष्ट करतात तें दिसून येईल.

७. आचार्य म्हणतात :– "सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाव्यते । क्षेत्रज्ञः क्षेत्रोपाधित उच्यते । क्षेत्रंच पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम् । क्षेत्रोपाधिकृतं विशेषज्ञानं मिथ्याएव क्षेत्रस्ज्ञयेति । तदपनयनेन ज्ञेयत्वमुक्त न सत्तान्नासदुच्यते । इति । सर्व प्राण्यांच्या उपाधीनेंच क्षेत्रज्ञाचें आस्तित्व जाणलें जातें. या क्षेत्राच्या उपाधीला अनुलक्षूनच त्याला क्षेत्रज्ञ असें म्हटलें जातें. क्षेत्र किंवा शरीर हें हस्तपादादि भिन्न इंद्रियांनीं युक्त आहे. शरीराच्या या उपाधि-भेदामें उत्पन्न झालेला विशेष हा मिथ्या आहे, असें तें सत् वा असत् दोनीहि नाहीं असें सांगून क्षेत्रज्ञाच्या उपाधिनिरासानें त्याचें ज्ञेयत्व सांगितलें आहे. याचा विचार पुढील प्रकरणांत करूं.

-०-

प्रकरण ६ वें

व्याख्याविचार (पुढें चालूं)

१. मूळ गीतेंत परमेश्वराचे हस्तपादादि उपाधिकृत आहेत याचा उल्लेखहि नाहीं. तेव्हां ते मिथ्या असाहि निर्देश या श्लोकांत अगर पुढें मागें सांगितलेला नाहीं. परमेश्वराचे ते सर्वत्र असणारे अवयव प्राण्यांच्या अवयवाप्रमाणें उपाधि-विशेष म्हणून दाखऊन ते परमेश्वराला कसें लावतां येतात हें गूढच आहे. तेंहि असो, अवयव उपाधिरूप असले तरी ते जीवाचे, परमेश्वराचे नव्हेत हें सहजच ध्यानीं यावें.

या ठिकाणीं ज्ञेय म्हणून ज्याचें वर्णन केलें तो समष्टिरूप हिरण्यगर्भहि नव्हे हें त्याला लावलेल्या विशेषणावरूनच दिसून येतें. त्याला " अनादिमत् परं ब्रह्म " असें गीता म्हणते. तसेच पुढें "अनादित्वान्निर्गुणत्वात् परमात्मायमव्ययः" हिरण्यगर्भ अनादि नाहीं, निर्गुण नाहीं कीं अव्यय नाहीं. तर सर्व प्राण्यांचे अवयव स्वतःचें शरीर मानणारा असा हिरण्यगर्भ या ठिकाणीं विवक्षित नाहीं हें स्पष्ट होतें.

तशांत प्राण्यांचे ते मिथ्याभूत अवयव सर्वव्यापी असें कधींच असूं शकत नाहींत. म्हणजे सगळ्या प्राण्यांच्या सगळ्या हातांत मध्यें जेथें हात नाहींत तेथ अवकाश हा रहातोच. जेथें एकेक इंद्रियसुद्धां निरंतर व्यापक असूं शकत नाहीं तेथें सर्वच इंद्रियें एकत्र व सर्वव्यापि कशीं असूं शकतील ?

आचार्यांचें या श्लोकावरील व्याख्यान गीतेचा अर्थ सुसंगत करण्याच्या दृष्टीनें कसें अपुरें पडतें हें दाखविलें. आपलें तत्त्वज्ञान गीतेच्या श्लोकावर लादण्याचा हा निष्फळ प्रयत्न आहे.

या उलट ज्ञानेश्वरानीं आपलें तत्त्वज्ञान गीतेच्या शब्दाचा विपर्यास वा अतिक्रम न करतां कसें सुसंगत सांगितलें आहे, व त्यामुळें गीतेचा अर्थ स्पष्ट व सभंजस कसा केला तें आपण यापूर्वी पाहिलें आहेच. ज्ञानेश्वरांचे व्याख्या कौशल्य

यांतच आहे. स्वत:च्या मनाला मुरड न घालतां किंवा मुळ ग्रंथाची ओढाताणहि न करसा सुसंगत व्याख्या करणें हें अलौकिक बुद्धिकौशल्याचें काम आहे असें म्हटल्या-खेरीज रहावत नाहीं.

२. याच्याच अनुषंगानें आचार्य व ज्ञानेश्वर यांनीं सगुणरूपांच्या केलेल्या व्याख्यांतहि कसा भेद दृष्टीस पडतो हें पहाणें अगत्याचें आहे. चौदाव्या अध्याया-तील "ब्रह्मणोहि प्रतिष्ठाहं" या शेवटच्या श्लोकावर व्याख्या करतांना आचार्य म्हणतात :– "अमृतादिस्वभावस्य परमात्मन: प्रत्यगात्मा प्रतिष्ठा सम्यग्ज्ञानतया परमात्मा इति निश्चीयते । तदेतत् ब्रह्मभूयाय कल्पत इत्युक्तम् । यथाच ईश्वर-शक्त्या भक्तनुग्रहादिप्रयोजनाय ब्रह्म प्रतिष्ठते प्रवर्तते सा शक्तिर्ब्रह्मैवाहम् शक्ति शक्तिमतोरनन्यत्वात् इत्यभिप्राय: । अथवा ब्रह्मशब्दवाच्यत्वात् सविकल्पकब्रह्म तस्य ब्रह्मणो निर्विकल्पकोऽहमेव नान्य: प्रतिष्ठा आश्रय: । अमृतादिस्वभाव असणाऱ्या परमात्म्याची प्रतिष्ठा म्हणजे स्थिति प्रत्यगात्मा हीच आहे. असें पर-मात्मस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान झालें असतां निश्चय होतो. हेंच ब्रह्मभूयाय कल्पते यांत सांगितलें आहे. ज्याप्रमाणें भक्ताच्या अनुग्रहाकरितां ब्रह्मच ईश्वरशक्तिरूप होऊन प्रवृत्त होतें ती शक्ति म्हणजे ब्रह्म मीच आहे. कारण शक्ति व शक्तिमान एकच असतात. अथवा या ठीकाणीं ब्रह्म हा शब्द सविकल्पक म्हणजे शबल किंवा सगुण ब्रह्म या अर्थीं वापरला असल्यामुळें त्या सविकल्प ब्रह्माचा मी निर्विकल्प ब्रह्म असा आश्रय आहे दुसरा कोणीहि नाहीं.

या दोनहि वैकल्पिक व्याख्या गीतेचा अर्थ सुसंगत करतात कीं कसें तें पहाणें इष्ट आहे गीतोपदेष्टा श्रीकृष्ण हा सगुण ब्रह्म असल्यानें सगुण ब्रह्माचा आश्रय मी तें निर्गुण ब्रह्मच आहे असें म्हणणें हा अर्थाचा व्यत्यासच होय.आचार्यांचा अर्थ गीताकारांना अभिप्रेत असतां तर श्रीकृष्णानीं मी जो सगुण ब्रह्म त्याचा आश्रय असणारें निर्गुण ब्रह्मच खरेंखुरें ब्रह्म, त्याचें ज्ञान तेंच यथार्थ ज्ञान असें म्हणावयास पाहिजे होतें. इथें उलट सगुण ब्रह्म असणारे श्रीकृष्ण मीच ब्रह्माची प्रतिष्ठा म्हणजे आश्रय आहे असें स्पष्ट उद्घोषित करीत आहेत. पहिल्या व्याख्येंत तर परमात्म्याची प्रतिष्ठा प्रत्यगात्मा आहे याला मूळांत कांहींच आधार नाहीं. हें जाणूनच आचार्यांना पहिल्या व्याख्येवर अरुचि दाखऊन दुसरी व्याख्या करावी लागली आहे. परमात्म्यांत प्रत्यगात्मा नाहीं तर प्रत्यगात्म्यांत परमात्मा आहे असा ध्वन्यर्थ निघू पहात होता. वास्तविक परमात्मा व प्रत्यगात्मा हे दोन्ही एकार्थकच शब्द आहेत. परमात्मा म्हणजे सर्वांत पलीकडचा किंवा सर्वश्रेष्ट आत्मा असा अर्थ आहे. तेव्हां परमात्म्याची प्रतिष्ठा प्रत्यगात्मा आहे या म्हणण्यात विशेष असा काहींच अर्थ नाहीं असो. आतां ज्ञानेश्वरानीं या श्लोकाची केलीली व्याख्या पाहूं.

ते म्हणतात :–

परि माझें आराधन । ब्रह्मत्वीं होय सोपान ।
एथ मी हन साधन । गमेल हो ॥
तरी झणें ऐसें । तुझा चित्तीं पैसे ।
पै ब्रह्म आन नसे । मी वाचुनीं ॥

वरील श्लोकाच्या या प्रस्तावनारूप ओव्यांत ज्ञानेश्वर निसंदिग्ध व स्पष्टरीतीनें सांगतात कीं सगुण ईश्वराचें आराधन ब्रह्मप्राप्तीसाठीं शिडीप्रमाणें आहे असें तुला वाटेल. पण अशी विपर्यस्त कल्पना करून घेऊं नकोस. कारण माझ्याहून ब्रह्म म्हणून कांहीं वेगळें नाहीं. सगुण ब्रह्माचा निर्गुण ब्रह्माशीं, सगुणत्वाचा मिथ्या म्हणून निरास न करतांच अभेद आहे; असें ज्ञानेश्वर निर्धारपूर्वक सांगत आहेत.

या श्लोकावरील टीकेंत ज्ञानेश्वर म्हणतात :–
अगा ब्रह्म या नांवा । अभिप्रावो मीचि पांडवा ।
मीचि बोलिजे आघवां । शब्दीं इहीं ॥
पै मंडळ आणि चंद्रमा । दोन्ही नव्हती सुवर्मा ।
तैसा मज आणि ब्रह्मा । भेदु नाहीं ॥

या ओव्यांत ज्ञानेश्वर स्पष्टपणें सांगतात कीं या ब्रह्म नांवाचा खराखुरा अर्थ म्हणजे मीच आहे. इतकेंच नव्हें तर ब्रह्माचे पर्यायवाचक शब्दहि माझींच अभिधानें आहेत. सगुण आणि निर्गुण यांत दिसणारा भेद बुद्धिकृत आहे, तत्त्वगत नव्हे. तीं दोन्हीं रूपें सत्य व एकरूपच आहेत. हें दाखवितांना ते चंद्र आणि त्याचें मंडळ यांच्या अभिन्नत्वाचें उदाहरण दृष्टांतादाखल देऊन सांगतात कीं चंद्राचें स्वरूप म्हणजे प्रकाशमंडळाचां आकार, त्या प्रकाशाला प्राप्त झाला म्हणून तो चंद्र आणि त्याचें मंडळ भिन्न होत नाहींत. ती जशी एकच असतात तसें निर्विशेष ब्रह्म व सविशेष ईश्वर हीं दोन्हीं एकच व सत्यच आहेत. त्यांतील कोणा एकाला मिथ्या म्हणतां येत नाहीं हेंच अधिक स्पष्ट करून सांगतांना श्रीकृष्णानीं स्वत:ला लावलेलीं विशेषणेंच त्याचें गमक म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

अगा नित्य जें निष्कंप । अनावृत धर्मरूप
सुख जें उमप । अद्वितीय ॥
विवेकु आपुलें काम । सारूनि ठाकी जें धाम ।
निष्कर्षाचें नि:सीम । किंवहुना मी ॥

श्रीकृष्ण आपल्या सगुण रूपाला लावीत असलेलीं विशेषणें निर्गुण रूपाशीं त्यांचा सत्य अभेद दाखवितात. हें दाखवितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात, जें नित्य म्हणजे चिरंतन, निष्कंप म्हणजे विकाररहित, कृत्रिमतारहित; जें कधींहि झाकलेलें नाहीं म्हणून सदैव उघडें आहे. आणि असें असूनहि जें धर्मरूप आहे; असें जें अनुपम अद्वितीय सुख आहे, विवेकाला आपलें काम सारल्यावर जिथें इतिकर्तव्यता लाभली, विश्रांती घ्यावी लागली. तत्त्वाचा शोध करीत असतां अंतिम सत्य म्हणून शेवटच्या निर्णयाला यावें असें निमर्याद सत्य तें मीच आहे.

यामध्यें ज्ञानेश्वर स्पष्टपणें सांगत आहेत कीं ईश्वराचें सगुण स्वरूपहि अनावृत आहे. मायेच्या उपाधीनें आवृत म्हणजे झांकलेलें नाहीं. स्वत:चें सगुण-रूपहि नित्य आहे तसेंच अविक्रिय आहे; असें श्रीकृष्णाच्या मुखानें ज्ञानेश्वर वद वित आहेत. तसेंच तें रूप उपमारहित, अद्वितीय सुख आहे. अशीं ब्रह्माचींच विशेषणें सगुण रूपाला लावित आहेत. त्याहिपुढें जाऊन, विवेक हा तत्त्वाच्या शोधांत शेवटीं सगुण रूपांतच, सगुण व निर्गुण यांचा समन्वय व एकत्व पहातो. तिथें पुन: निरास करावयाला विवेकाला कामच उरत नाहीं करावयाचें जें काम तें संपविल्यामुळेंच विवेक चिरविश्रांति घेतो. असें विचाराचा अंतिम निष्कर्षरूप तत्त्व मी असें श्रीकृष्णाच्या रूपाला उद्देशून ज्ञानेश्वर श्रीकृष्णाच्या तोंडून वदवित आहेत.

सगुण व सविशेषाचें ज्ञानेश्वरांना वावडें नव्हतें. त्यामुळें अद्वैताचा भंग होण्याची भीतीहि त्यांना वाटत नव्हती. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें त्यांचा समन्वय व एकरूपत्व साधणें हें तत्त्वज्ञानाला साध्य आहे. इतकेंच नव्हे तर तेंच त्यांचें उद्दिष्टहि आहे; असेंच ज्ञानेश्वर दाखवितात. निरास करावयाची वस्तु मानली कीं द्वैतमात्र उत्पन्न होतें. समन्वयाच्या एकार्णवांत त्यांचें भिन्नत्व एकरूप होऊन जातें. साऱ्या सविशेषांचा निर्विशेषांत समन्वय होतो. नाश वा निरास होत नाहीं. हाच ज्ञानेश्वरांचा सिद्धांत व तो गीतेच्या शब्दांचा सुसंगत व समंजस अर्थ करून त्यानीं मांडला आहे.

३. आतां ब्रह्म या अंतिम सत्याची व्याख्या ज्ञानेश्वर कशी करतात तें पाहूं. ज्ञेय म्हणून समजलें जाणारें ब्रह्म वस्तुत: अज्ञेय असतांना त्याला ज्ञेय कां म्हटलें असा प्रश्न प्रारंभीच उद्भवतो. त्याचें उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर सांगतात :–

तरि ज्ञेय ऐसें म्हणणें । वस्तूतें ऐणेंचि कारणें ।
जें ज्ञानावांचूनि कवणें । उपाया नैये ॥

वस्तुत: ब्रह्म अज्ञेय आहे. पण तें अज्ञेय आहे हें ज्ञानानेंच समजून घ्यावें व द्यावें लागतें. इतर भौतिक पदार्थाप्रमाणें ब्रम्ह ही साध्य, प्राप्य, वा कार्य वस्तु नव्हे हें ज्ञेय या शब्दानेंच दाखविलें आहे. ब्रम्हाचें यथार्थ ज्ञानहि, मरून पुनरुज्जीवित झालेली अविद्याच आहे. पण हें यथार्थ ज्ञान अन्यथाज्ञानाचा नाश करून निरिंधन आगीप्रमाणें स्वत: होऊनच नष्ट होतें. मगच वस्तूचें स्वरूपज्ञान प्रकटतें.

या ठिकाणीं ज्ञानेश्वरानीं ब्रम्ह या शब्दाऐवजीं वस्तु हा शब्द वापरला आहे. तो किल्ली.चा असल्यामुळें सतत ध्यानी ठेवला पाहिजे. अंतिम तत्त्वाचा वाचक असा विशिष्ट शब्द असतांना, ज्याला विशिष्ट अर्थ नाहीं असा वस्तु शब्द ज्ञानेश्वरानीं कां वापरावा हें विचार करण्यासारखें आहे. याचें उत्तर म्हणजे ब्रम्ह हा शब्द विशिष्ट सांप्रदायिकांनी विशिष्ट अर्थाचा बनविला आहे. त्या अर्थाचा सकर आपल्या तत्त्वज्ञानांत होऊं नये याची दक्षता म्हणून इतरांनीं न वापरलेला असा. सामान्य आस्तित्ववाचक शब्द, वस्तु ज्ञानेश्वर वापरतात. वस्तुप्रमाणेंच आकार हाहि शब्द त्यांच्या ग्रंथांत वरचेवर येतो. हे दोन शब्द त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची गुरू-किल्ली असेच आहेत. तें कसें तें आतां ब्रम्हाच्या व्याख्येंत पाहूं.

ब्रम्हाला ज्ञेय कां म्हटलें याचें प्रास्तांविक विवेचन केल्यानंतर त्या ज्ञेय शब्दाचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

आणि जाणीतलेया वरौते । कांहीं करणें नाहीं जेथें ।
जाणणेंचि तन्मयातें । आणि जेयाचें ॥
जें जाणीतलेयासाठीं । संसाराची काढूनि काटी ।
जिरोनि जाइजें पोटीं । नित्यानंदाचा ॥
तें ज्ञेय गा ऐसें । आदि जेंया नसे ।
परब्रम्ह आपैसें । नांव जया ।
तें नाहीं म्हणो जाइजे । तंव विश्वाकारें देखिजे ।
आणि विश्वचि ऐसें म्हणिजे । तरि हे माया ॥
रूप वर्ण व्यक्ति । नाहीं दृश्य द्रष्टा स्थिति ।
तरि कोणें कैसें आथी । म्हणावें पां ॥
आणि साचचि जरि नाहीं । तरि महदादिक कवणें ठायीं ।
स्फुरत कैंचें कायीं । तेणेंविण असें ॥
म्हणोनि आथी नाथी हें वोली । जें देखोनि मुकी जाहली ।
विचाराची मोडली । वाट जेंथें ॥
जैसी भांड घट शरावीं । तदाकार असे पृथ्वी ।
तैसें सर्व होऊनिया सर्वीं । असे जे वस्तु ॥

तें ज्ञेय जाणल्यावर संसाराची आडकाठी, प्रतिबंध काढून टाकून नित्यानंदाच्या पोटांत तद्रूप म्हणजें आनंदरूप व्हावें. वस्तुतत्त्वाचें ज्ञान होतांच म्हणजे स्वरूप प्रकटतांच, संसार हा संसार असा न रहातां ज्ञानरूप होतो आणि मग तो ज्ञानाला प्रतिबंधक होत नाहीं. जसा आत्मा ज्ञानरूप तसाच प्रपंचहि ज्ञानरूप, मग प्रपंच आत्मप्रकाशाला आवरण कसा घालणार ? प्रपंच हा आत्मप्रकाश असा प्रत्यय आल्यावर मग "कीळेवरी माणिकें लोपिजे कायी" असें ज्ञानेश्वर विचारतात.

संसाराचा संसार म्हणून भास निरस्त झाला, संसार हा आत्मरूपाहून वेगळा राहिला नाहीं की जीव हा जीव न रहातां आत्मरूप असा साक्षात्कार होतो. आत्मा आनंदघन असल्यामुळें जीवहि आनंदघन असाच प्रत्यय येतो. जिरलेलें अन्न म्हणजे तें खाणारें शरीरच होय जसें ज्ञेय जें ब्रह्म तें जाणल्यावर आत्मांहि ब्रह्माच्या उदरांत जिरून ब्रम्हरूपच होतो. असें साध्य साधल्यावर म्हणजे वस्तुतः सिद्धच असलेली वस्तु सिद्ध म्हणून साक्षात्कार झाल्यावर करावयाचें असें कार्य कांहींच उरत नाहीं. इतर भोगाच्या वस्तु मिळविण्याकरितां प्रयत्न करावा लागतो. केवळ त्यांच्या ज्ञानानें इतिकर्तव्यता प्राप्त होत नाहीं, तृप्ति लाभत नाहीं. झाडावर पिकलेला आंबा पाहून त्याचें ज्ञान झालें एवढ्यानेंच इच्छातृप्ति कशीं होणार ? तो मिळविण्याकरितां प्रयत्न करण्याची प्रेरणा व मार्गदर्शन ज्ञानच करतें. पण सिद्ध असें सुख असिद्ध मानून त्यांच्या शोधार्थ भटकणाऱ्याला जेव्हां कस्तुरीमृगाप्रमाणें तें स्वताच्याच ठिकाणीं असल्याचा साक्षात्कार झाला कीं तें ज्ञानच साध्याची प्राप्तिरूप होतें. त्याकरितां पुनः प्रयत्न करावा लागत नाहीं; त्याचें कारणहि वस्तुस्वरूपांतच आहें.

आंब्याचें केवळ ज्ञान व त्याचा प्रत्यक्ष उपभोग ही दोन्ही परस्परभिन्न आहेत. पण ब्रम्हाचें ज्ञान ब्रम्हाशीं आत्म्याला तन्मय करतें. म्हणून साध्याचा उपभोगहि ज्ञानावरोवरच होतो. म्हणजें ब्रम्हाचें सुख व ब्रम्हाचें ज्ञान हीं दोन्हीं एकरूपच आहेत.

असें जें ज्ञेय त्याला प्रारंभ नाही म्हणजेंच उत्पत्ति नाहीं. अंतिम सत्य हें अनुत्पन्न म्हणून अनादि असें मानावेंच लागतें. नाहींतर त्याच्या उत्पत्तीला कारणीभूत होणारें तत्त्व वेगळें मानावें लागेंल. पूर्वी कांहींच नसतां एकादी वस्तु आपोआप उत्पन्न होईल ही गोष्टच अकल्पनीय आहे. असें असूनहि उत्पत्ति मानली तर त्या अंतिम सत्याच्या आधीं काळ होता असें मानावें लागेंल. मग काळ हेंच अंतिम सत्य मानावें लागेंल, आणि तें अनादि ठरेल.

पण काळ स्वतंत्र तत्त्व होऊं शकत नाहीं हेंहि उघड दिसून येतें. कालाला गतीची आवश्यकता आहे. गति नसेल तर कालाची कल्पनाहि अशक्य. गति, स्थित्यंतर वा रूपांतर या रूपानें असते. मग स्थिति व रूप ही कालपूर्व मानावी लागतात. म्हणजे कालाच्या पूर्वी स्थितिरूप आस्तित्व मानावें लागतें. तसें कालाचें आस्तित्वहि सत्ता या तत्त्वावरच आधारलेलें मानावें लागतें. त्यामुळें सत्ता हेंच अंतिम सत्य ठरतें. मग सत्ताही कधीं नव्हती वा सत्तेंचा अभाव होता हें विधान चुकीचें व विसंगत ठरतें. कारण सत्तेचा अभाव म्हटला कीं मग अभावाची सत्ता मानावी लागतें. याकरितां सत्तेच्या पलींकडे कोणत्याहि प्रकारें जाताच येत नाहीं. म्हणून तेंच अंतिम सत्य मानलें पाहिजे.

अशा या सद्रूप सत्याला परब्रम्ह असें अन्वर्थक नांव दिलें आहे. पण तें आहे असे म्हणण्याला कांहीच आधार वा प्रमाण नाहीं. तें इंद्रियांना अगर बुद्धीलाहि सांपडत नाहीं. म्हणून तें नाहीं म्हणावें तर विश्वकाराच्या रूपानें तें दिसतेंच आहे.

या ठिकाणीं आकार हा शब्द हेतुपूर्वक वापरलेला आहे. तरि विश्व देखिजे असें म्हटलेलें नाहीं; याचा गूढार्थ असा कीं आकारानें जरी विश्व दिसलें तरी वस्तुत: तें ब्रम्हच आहे म्हणून दिसणाऱ्या विश्वाचा आकारच ब्रम्ह म्हणून म्हणावें तर तो आकार म्हणजे अंतिम सत्य नव्हे हें प्रत्ययाला येतें. विश्वाला उत्पत्ति आहे तसा नाशहि आहे. सुखापेक्षां दु:खच अधिक आहे. मग नित्य व सूखरूप ब्रम्ह हें जगत् असूं शकेंल कसें ? म्हणून दिसणारें विश्व हें परब्रम्हाच्या अचिंत्य शक्तीचें ज्ञानवैभव आहे.

त्या ब्रम्हाच्या ठिकाणीं ना रूप ना रंग, ना वैशिष्ट्य ना प्रकटीकरण. तिथें पहावयाला दृश्य नाहीं कीं पहाणारा द्रष्टाहि नाहो. मग तें आहे असें म्हणावें तरी कसें व कां ? वस्तु तर स्वत: अज्ञेय. ती अज्ञेय आहे असें जाणणारा तद्भिन्न ज्ञाताहि नाहीं. पण म्हणून अंतिम सत्य नाहींच असा विरुद्ध पक्ष घेतला तर महदहंकारादि प्राकृतिक प्रपंच कोणत्या ठिकाणीं आणि कशाच्या योगानें व कसा स्फुरतो हेंच अनुल्लंघ्य असें कोडें पडेल. महदहंकारादि तत्त्वें स्फुरतात असें सांगून, तीं भ्रमरूप नव्हेत असें ज्ञानेश्वर स्पष्टपणें दाखवित आहेत. भ्रम अगतिकपणें होता, स्फुरत नाहीं. स्फुरणाला सजीव स्वयंभू सत्य असावें लागतें. आणि भ्रमांत तर तें असत नाहीं. मग स्फुरण पावणारें हें विश्व कशामुळें स्फुरण पावतें ? अभावांत स्फुरण अशक्य आहे हें पटऊन देण्याची कांहींच आवश्यकता नाहीं.

प्राकृतिक प्रपंचाचा अनुभव तर स्फुरद्रूप म्हणून येतो. तेव्हां स्फुरद्रूप वस्तुच त्याचें मूळ तत्त्व म्हणून बुद्धीनें अपरिहार्यपणें मानलेंच पाहिजे. पण असें मानूनहि तें आहे वा नाहीं असें कोणतेंच निश्चयात्मक विधान करताच येत नाहीं; हेंच वरील विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

"तें आहे" या म्हणण्यांत "तें" आणि "आस्तित्व" यांचें व्याकरणकृत म्हणजे शब्दकृत द्वैत असतें. हें द्वैत विचाराचें स्वरूपच आहे. एकाकार वस्तु बुद्धीला जाणतांच येत नाहीं. स्वत:शी अभिन्न असलेल्या ज्ञेयाचें ज्ञान बुद्धीला होणें सर्वथैव अशक्य आहे. तसेंच वस्तुस्वरूपाचें वस्तुरूप म्हणून एकत्रित, एकरस ज्ञानहि बुद्धीला होऊं शकत नाहीं. हीच तिची असमर्थता व मर्यादा "वस्तु आहे" या द्वैतांत प्रकट होते. वस्तूहून तिची सत्ता भिन्न असत नाहीं. पण तें व्यक्त करावयाला विचाराला भाषाच नाहीं. आणि हेंहि म्हणणें देखील वस्तु, सत्ता व भेद या तिन्हीचें आस्तित्व मान्य करूनच सांगावें लागतें. म्हणून व्याकरणाची "आहे" "नाहीं" ही भाषा अंतिम सत्याचें स्वरूप वा आस्तित्व दाखविण्याला असमर्थ असल्यामुळें निरुपयोगीच ठरते. विचाराचा या अंतिम सत्यांत प्रवेशच होत नाहीं, मग त्याचें ज्ञान व्हावें कसें ? उलट विचार वस्तुस्वरूपाला आपल्या स्वत:च्या आकाराचें आवरणच घालतो, आत्मस्वरूपाच्या प्रकटीकरणाला व्यवधानरूपच आहे.

यानंतर, शब्दानें जास्तींत जास्त सांगतां येईल तेवढें व्यक्त करीत ज्ञानदेव सांगतात डेरा, घडा, परळ या आकृतीनीं पृथ्वीच त्या त्या वस्तु होऊन असते. तसें तें ब्रम्ह सर्वाकार होऊन सर्वांत असतें. डेरा डेऱ्याची, घडा घडयाची व परळ परळाची अर्थक्रिया करतात. पण त्या त्या आकारानीं सुद्धां पृथ्वी ही पृथ्वीच असते. आकार धारण केल्यामुळें तिच्यांत विकृति होत नाहीं. पण आकारहि कांहीं भ्रम नसून सत्य अशा मातीनें प्रकट केलेले ते सत्य अर्थक्रियायुक्त आहेत. तसेच सर्वाकार धारण केलेलें ब्रम्हहि सर्वाकारांत अविकृतच रहातें, आणि सर्वच आकारांना योग्य ती अर्थक्रियाहि करतें. अन्नाच्या आकारानें तें पुष्टि देणारें होतें तर विषाच्या आकारानें तें मारक होतें. सूर्याच्या आकारानें तें तळपतें तर पाण्याच्या आकारानें वहातें, शीतलता देतें. हें आकार अंतिम सत्य नसले तरी ते मिथ्या नव्हेत. कारण आकार धारण करणारें तत्त्व जसें सिथ्या नव्हें, तसेंच त्यानें धारण केलेले आकारहि अर्थक्रियायुक्त म्हणून सत्यच. तें नित्य चिरंतन नसतील, पण अनित्यत्व म्हणजे काहीं भ्रम नव्हे.

आकार धारण केल्यानें वस्तूंत विकृति निर्माण होत नाहीं याचें निदर्शन म्हणून ज्ञानेश्वर सांगतात, ओघ वांकडा असेल पण पाणी कांहीं वांकडें असत नाहीं. ओघाचा वाकडेपणा ओघाचा आकार धारण केल्यामुळें पाण्यांत विकृति निर्माण करीत नाहीं असें अविकारी तत्त्व विकार भासणाऱ्या आकारामध्यें प्रकट होऊनहि अविकृतच रहातें. विकारामध्यें अविकारी तत्त्व असलेंच पाहिजे, तरच त्याला विकार म्हणतां येईल. साऱ्या विकारांत अनुस्यूतता नसेल तर विकारी वस्तूचें एकत्वहि सिद्ध होणार नाहीं मग प्रत्येक विकार हा एक क्षणभंगुर असा पदार्थच होईल नित्य, चिरस्थायी असे द्रव्यच उरणार नाहीं. हेंच तत्त्व सांगताना तलदर्शी व पारदर्शी असा थोर जर्मन तत्त्वज्ञ कँट म्हणतो, Nothing but the permanant changes. नित्य वस्तुशिवाय कोणतीच वस्तु पालटूं शकत नाहीं, रूपांतर करूं शकत नाहीं. हेंच तत्त्व इथें सयुक्तिकरीत्या मांडून ज्ञानेश्वर म्हणतात; कीं आकारालाच नामरूप असतें. एका विशिष्ट आकाराला बुगडी म्हटलें तरी सोन्यांत बुगडीपणा नांवाचा नविन पदार्थ, अगर सोण्याचा विकार झाला असें म्हणतां येत नाहीं.

मग आकार आणि आकार धारण केलेलो वस्तु यांतील भेदाची सयुक्तिक उपपत्ति कशी लावावी हें दाखवितांना ते म्हणतात कीं गुण आणि इंद्रियें यांच्यामुळें वस्तु आणि तिने तात्कालिक धारण केलेला आकार यांतील भेद प्रतीत होतो. तेव्हां हा भेद इंद्रियादि ज्ञानकरणानीं उत्पन्न केलेला असून तो कांहीं वस्तुगत स्वाभाविक भेद नव्हे. परिच्छिन्न इंद्रियानीं अपरिच्छिन्न वस्तूचें ज्ञान करून घेतलें कीं मग त्याच्यांत भेद निर्माण होतो. तो वस्तूंतील मूळचा नव्हे, हें दाखऊन या साऱ्या विवेचनाचें संकलनात्मक सूत्र म्हणून ज्ञानेश्वर सांगतात कीं

नामरूपसंबंध । जातिक्रियाभेद ।
हा आकारासीच प्रवाद । वस्तूसी नाहीं ॥

नाम, रूप, संबंध, जाति, क्रिया, भेद हे विकाररूप भासणारे आकाराचेच विशेष आहेत, वस्तूचे नव्हेत, कांकण, पाटली, तोडे, सरी इत्यादि नांवें सोन्याच्या आकारालाच असतात. निवळ वस्तुस्वरूप अशा सोन्याला हीं नांवें लागत ताहींत. वर म्हटलेल्या प्रत्येक अलंकाराला विशिष्ट रूप असतें. पण तें रूप सोन्याचें नसून त्या विशिष्ट आकाराचेंच असतें. तसें तें नसतें तर, म्हणजे अलंकारांचें रूप तेंच सोन्याचें रूप असतें तर अलंकार आटविल्यावर अलंकाराच्या रूपाबरोबरच सोनेंहि नष्ट झालें असते. निदान अरूप झालें असतें. आणि तें तसें होत नाहीं यावरून रूप अलंकाराचें, वस्तूचें नव्हें हें दिसून येतें. अलंकाराचा संबंध त्याच्या

आकारामुळें व उपयुक्ततेमुळें वेगवेगळ्या अवयवाशीं येतो. एकच अलंकार सर्व अवयवावर घालणें शक्य नसतें. तसेंच जाति हीहि आकारावरच अवलंबून आहे तें सिद्ध करण्याची गरजच नाहीं. जाति याचा अर्थच "आकृतिग्रहणा जातिः" असा भगवान् पतञ्जलींनीं केला आहे; तो सर्वमान्यच आहे. इतकेंच नव्हे तर व्यवहारांतहि आपण आकारावरूनच जाति ओळखतो. अन्यथा प्रत्येक व्यक्ति स्वतंत्र व एकाकीच झाली असती. ही गाय कां तर तिला गाईचा विशिष्ट आकार आहे म्हणून तीच गोष्ट इतर प्राण्यांची व पदार्थांची. विशिष्ट आकारामुळेंच जातिवाचक उल्लेख करणें शक्य. अन्यथा तें अशक्यच. जातिप्रमाणेंच क्रियाहि आकारांशींच संबद्ध असते. हें नित्याच्या व्यवहारांतहि दिसून येतें. पावडा, कुदळ, पहार, कुऱ्हाड, तलवार हीं आयुधें लोखंडाचींच असतात. पण आकारभेदानें त्यांची क्रिया भिन्न व नियंत्रित होतें. तसेंच भेद हाहि आकारामुळेंच होतो. साऱ्याच वस्तु जर एकाकार अगर निराकार असत्या तर भेद जाणवला नसता. म्हणून भेद आहे तो आकारांत वस्तूंत नव्हे.

—o—

प्रकरण ७ वें

व्याख्याविचार (पुढें चालूं)

१. आकार होतात जातात. ते सत्य असले तरी नाशवंत आहेत. पण आकाराक्षरोवरच न नाशणारें अविनाशी तत्त्व या सर्व आकारांत अनुस्यूत असतें. वर सोन्याचा दृष्टांत दिला तरी सोनें हे कोणत्यातरी आकाराशिवाय राहूंच शकत नाहीं. निराकार वस्तूला दृष्टांत द्यावयाला दुसरी निराकार वस्तुच नसल्यामुळें साकार वस्तुच निराकार कल्पून म्हणजे त्यांच्या अर्थशून्य आकाराकडे डोळेझांक करून हा दृष्टांत दिला जातो. हें ध्यानीं ठेंऊनच त्याचा अर्थहि लावला पाहिजे. हा दृष्टांत दार्ष्टांतिकाला लावतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :–

म्हणौनि हा भूताकारु । जेथोनि तेंचि तयां आधारू ।
कल्लोळा सागरु । जियापरी ॥

आकाराला जशी वस्तु आधार आहे, म्हणजे अलंकाराला सुवर्ण तसें भूताकाराला जें आधार आहे, ज्याच्यांत भूताकार प्रकटतात, किंवहुना जें भूताकारानें प्रकटतें तें ब्रम्ह होय. याला दृष्टांत देऊन ज्ञानेश्वर म्हणतात, कल्लोळ हा आकार आहे, तें कांहीं वस्तुरूप पाणी नव्हे. पण कल्लोळाचा आकार पाणीच धारण करतें, आणि त्याचा आधारहि पण तेंच होतें कल्लोळ कांहीं जमिनीवर उठत नाहींत उठावेत तर पाण्यावरच. तसें भूताकारहि ब्रम्हरूपांतच उठतात, ब्रम्हच भूताकारानीं प्रकटतें पण तेंहि ब्रम्हरूपांतच अर्थात् त्यांना आधार ब्रम्हाचाच.

२. ब्रम्हाच्या बाहेर भूताकार दिसूं शकणार नाहींत, असूं शकणार नाहींत. पण या भूताकारामुळें ब्रम्हांत भूताकाराची विकृति होत नाहीं. तसेंच भूताकार मिथ्याहि नव्हेत. तें ब्रम्ह सर्वसमावेशक असल्यामुळें सर्वसमर्थ सर्वसंपन्न असल्यामुळें आकार त्यांत मूळचेच अनादिसिद्ध असे असतात. सारे आकार केवळ निराकारांतच असूं शकतात. हें आकाशाच्या स्वरूपाकडे लक्ष्य दिल्यास ध्यानीं येतें. आकाश निराकार असल्यामुळेच वाटेल त्या आकाराची वाटेल तेवढी लहान अगर मोठी वस्तु संकोच वा मोडतोड न करतांच राहूं शकते. एका आकारांत मात्र दुसरा आकार

राहूं शकत नाहीं. म्हणून दिसणारे सर्व आकार निराकारांतच असले पाहिजेत असा निर्णय करणें बुद्धीला भाग पडते.

या गळक्या आकारांत कोंदून भरलेलें असतांहि जें गळत नाहीं त्याचें कारण हें कीं त्या आकारांना त्यानें अंतर्बाह्य व्यापिलेलें असतें. फुटक्या भांड्यांतील आकाश जसें पाण्याप्रमाणें गळत नाही. याहि ठिकाणीं ब्रम्हाचें वर्णन करतांना ब्रम्हज्ञान प्रकट होतें. विश्वाला आकार म्हणूनच ज्ञानेश्वरानीं संबोधिलें आहे. पण आकारांत प्रकटलें म्हणून तो आकार कांहीं ब्रम्हरूप नव्हे हेंहि सांगावयास ज्ञानेश्वर विसरत नाहींत. पुढे ते म्हणतात, आकाराच्या जन्मावरोवर आकार धारण करणारी वस्तु जन्मत नाहीं कीं त्याच्या नाशाबरोवर नष्टहि होत नाहीं. आकार हे वस्तूच्या नित्य स्वरूपांतच प्रकटतात व लीन होतात. वस्तु मात्र त्यांच्या जन्मनाशाला केवळ आधारभूत अशीच असते.

३. वर वर्णन केलेलें तत्त्वच साध्य व उपास्य असल्यामुळें अंतिम सत्याचें वर्णन साधनें व उपासना यांना अनुकूल व सुसंगत कसें केलें आहे तें पहाणें आतां अगत्याचें ठरतें.

अंतिम तत्त्व हें "तयापरि थडथांद । साध्यसाधनातीतशुद्ध" असेंच आहे. जें ज्ञेयहि नाहीं आणि प्राप्यहि नाहीं तेथें साधनांचा उपयोग काय ? अशी शंका एथें उपस्थित होते, ती दूर करण्याकरितां अंतिम सत्याचें स्वरूप व साधनांची उपयुक्तता यांचा समन्वय करणें अगत्याचें ठरतें. हा समन्वय साधला तरच अंतिम सत्याची केलेली व्याख्या व साधनांचा उपदेश सार्थ होतील. ही शंका दूर करण्याकरितां ज्ञानेश्वर भक्तीची काय व्याख्या करतात हें पहाणें आवश्यक आहे. चारी साधनांचा उपदेश जरी त्यानीं योग्यतापरत्वें वा रूचिपरत्वें केला असला तरी सर्व मार्गांचें पर्यवसान शेवटीं अनन्यसिद्ध अशा भक्तीतच होतें असा त्यांचा सिद्धांत व दृढ निष्ठा आहे. अनुभवामृतांत ते म्हणतात :-

कोण्ही एक अकृत्रिम । भक्तीचें हें वर्म ।
योगज्ञानादिविश्रामभूमिका हे ॥

ही अकृत्रिम भक्ति म्हणजेच सर्व साधनांचें विश्रांतिस्थान आहे. तसेंच ज्ञानेश्वरींत क्रमयोग्याला आत्मस्वरूपांत एक होतेवेळीं ही अनन्यसिद्ध भक्ति मिळते व मगच तो आपलें स्वाभाविक स्वरूप सिद्धच असलेलें साध्य या स्वरूपांत मिळवितो. तेव्हां चारी मार्गांचें पर्यवसान शेवटीं ज्या भक्तींत होतें तिच्या स्वरूपाची व्याख्या ज्ञानेश्वर काय करतात तें पाहूं.

४. गीतेंत भक्तीचे चार प्रकार वर्णिले आहेत. त्याला अनुसरून ज्ञानेश्वरानीं त्यावर टीका करतांना या चारहि प्रकारावर व्याख्यान केलें आहे. पण त्यानीं आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें या चारहि प्रकारांत भक्तीचें एकच तत्त्व कसें अनुस्थून आहे हें दाखविलें आहे. ते म्हणतात :-

" एरवीं तिजी ना चौथी । हे पहिली ना सरती ।
पै माझिये सहजस्थिति । भक्ति नांव ॥

चवथी भक्ती म्हटली ती पूर्वीच्या तीन भक्तीच्या अपेक्षेनें. पण खरी भक्तिही पहिलीहि नव्हे कीं शेवटचीहि नव्हे. तर आत्म्याची सहजस्थिति हीच खरी भक्ति होय. भक्ति म्हणजे जर अखंड निरतिशय प्रेम तर अशी भक्ति हीच खरी भक्ति होय. अशी भक्ति, निरतिशय प्रेम केवळ आत्मरूपावरच असूं शकतें. इतरावरील भक्ति स्वार्थापुरती सुखापेक्षेनें तात्कालिक असते. आत्माच ईश्वर अथवा ईश्वरच आत्मा असा भक्तिप्रकार असेल तर अशा साक्षात्कारानें आत्मस्वरूपावद्दल सहज, अकृत्रिम अखंड निरतिशय प्रेम, ईश्वर व आत्मा अभिन्न असल्यामुळें ईश्वरावर जडतें. स्वत:चें प्रेम व स्मरण यांची विस्मृति जीवाला कधींच होत नाहीं. म्हणूनच अशीं भक्ति अविरतपणें नित्य सारख्याच तीव्रतेची असते. तेव्हां हीं सहजभक्ति आत्म्याची स्वरूपस्थितिच असेल तरच शक्य आहे. इतर भक्तींत खंड पडला तरीहि तीमध्यें अकृत्रिम भक्ति अनुस्यूत असतेच. फक्त बुद्धीची धारणा मात्र तशी नसते एवढाच फरक. हें कसें असतें हें उमगलें कीं त्यांत ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांतील अवश्यंभावी भक्ति कशी निष्पन्न होते तें प्रत्ययास येतें.

ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

जें नेणणें माझें प्रकाशूनि । अन्यथात्वें मातें दाऊनि ।
सर्वहि सर्वीं भजौति । बुझावितसे ॥
जो जेथ जैसें पाहों बैसे । तया तेथ तैसेंचि असें ।
हें उजियेडें कां दिसे । अखंडें जेणें ॥

आत्म्याचें म्हणजेच ईश्वराचें मूळ स्वरूप त्याचें जें स्वाभाविक अज्ञेयत्व तें आत्मविषयक भक्तिच प्रकाशित करतें. दृश्याभावीं डोळा जसा आंधळा तसें ज्ञेयाभावीं ज्ञानहि आंधळें होतें. यालाच ज्ञानेश्वर "अचक्षुपण आंधळें" म्हणतात. आम्याची प्रीति आत्मस्वरूपाला जाणण्याच्या इच्छेनें जिज्ञासारूप होते. आणि एरवीं ज्ञेय नसलेल्यालाच ज्ञेय करून पहाते. या ज्ञेयांतच सर्वत्र, सर्वशक्तिमान् ईश्वर प्रकृष्ट

ज्ञानाकार असतो. त्याला पहाण्याच्या मिषानें भक्तीचा उद्भव होतो. आकाराला अनुरूप अशी क्रिया व परिणाम घडतात. त्याला अनुसरून अल्पज्ञ ज्ञाता जीव, आणि सर्वज्ञ ईश्वर याच्यांत भज्यभजक भाव आकारभेदानें उत्पन्न होतो. हा आकारभेदहि द्रष्टया जीवाच्या संकल्पानुसार आत्मस्वरूपांत प्रकट होतो. म्हणून भक्त ज्या प्रकारच्या ईश्वराची कल्पना करील त्या प्रकारानें ईश्वर आत्मस्वरूपांत म्हणजे जीवाच्या तात्त्विकरूपांत प्रकट होतो. तात्त्विदृष्टया तो जीवाच्या आत्मस्वरूपाशीं अभिन्न असूनहि आकारभेदानें भक्तिविषय होतो व जीव भक्त होतो. म्हणून भक्त ज्या ज्या रूपाची इच्छा करील तें तें रूप आत्मरूपांत प्रकटतें. आणि तें पाहून संकल्प करणारा जीवरूपी भक्त संतुष्ट होतो; समाधान पावतो. अशा तऱ्हेचा हा जो आत्म्याचा सहजप्रकाश त्यालाच भक्ति असें नांव आहे. स्वत:च्या इच्छेनें स्वत:च्या रूपांतच प्रकट झालेला आकार हा भक्ताच्या आत्यंतिक प्रेमाचा विषय व्हावा हें साहजिकच आहे.

पण सर्वच भक्तांच्या ठिकाणीं भक्तीचा विषय ईश्वर म्हणून असलेला दिसून येत नाहीं. व्यावहारिकदृष्टया हें खरें असलें तरी तात्त्विकदृष्टया साऱ्याच इच्छांचें उद्दिष्ट आत्मस्वरूपभूत ईश्वरच आहे. तें कसें तें ज्ञानेश्वर पुढें सांगतात.

आर्त भक्त दु:खमुक्त, संकटमुक्त होण्याकरितां माझा उद्धारक म्हणून भक्ति करतो. त्या ठिकाणीं त्याच्या इच्छेचें उद्दिष्ट तात्कालिक दु:खनाश असा दिसला तरी दु:खरहित असें तत्त्व मीच असल्यामुळें, दु:खरहित स्थितीची इच्छा तीच माझ्या प्राप्तीची इच्छा. दु:खरहित स्थिति हाच ईश्वरीभाव आहे हें न कळतच तो त्याची इच्छा करतो. म्हणजे दु:खरहित स्थिति हें जें त्याचें साध्य तेंच ईश्वररूप असतांना त्या साध्यालाच साधन कल्पून त्याचा आश्रय करतो आणि अनायासें सिद्धीचाच न कळत आश्रय करतो.

जाणण्याची इच्छा असणारा जिज्ञासूहि ज्ञानविषय म्हणून ईश्वराचीच भक्ति करतो. मग जिज्ञासेचा तात्कालिक विषय कोणताहि असो. अंतिम उद्दिष्ट तें आत्मस्वरूपभूत ईश्वराचें ज्ञानच होय. जिज्ञासा एके ठिकाणीं तृप्त झाली तरी "तत:किम्" याच्यापुढें काय ? हें कशापासून ? अशी जिज्ञासा अविरतपणें उत्पन्न होतच रहातें. शेवटीं साऱ्या ज्ञेयांचा ज्यांत समावेश होतो तें अंतिम ज्ञानस्वरूप पाहिल्यानेंच खरी व पूर्ण अशी जिज्ञासातृप्ति होते. आणि जिज्ञासातृप्ति म्हणजेच ज्ञानप्राप्ति, ईश्वरप्राप्ति, आत्मप्राप्ति. तत्त्वशुद्ध भाषेत आत्म्याची सहज स्थिति ती हीच होय.

अर्थार्थी–धनाची इच्छा करणारा हाहि धनसंपत्तीच्या प्राप्तीकरितां, ती

द्यावयाला समर्थ व उदार अशा ईश्वराचीच भक्ति करतो. याहि ठिकाणीं लोभाचा विषय असलेलें धन हें वस्तुत: आत्मधनच आहे, आत्मवैभवच आहे, हें जाणल्यानेंच त्याची धनाची तृष्णा संपूर्णत: शांत होते. कारण सारें धन आपणच आणि आपल्यांतच. इच्छा करावयाला अन्य धनच नाहीं. मग इच्छा करावयाची कशाची ? वरवर पहातां धनाची इच्छा ही व्यावहारिक वाटली तरी तात्त्विकदृष्ट्या ती आत्मप्राप्तीचीच इच्छा असते. आत्मप्रातिशिवाय ती पूर्णपणें शमत नाहीं यावरून दिसून येतें. नवकोट नारायणहि पुन: पुन: धनाची आशा करीतच असतो. कारण त्याला पाहिजे असतें अनंत धन—अनंतत्व तें ज्याला मिळालें तो आत्मसाक्षात्कारी पुरुष मात्र कशाचीच इच्छा करीत नाहीं.

याप्रमाणें भक्ति ही आत्मस्वरूप जाणण्याच्या अशक्यतेंतून उत्पन्न होते. आणि मग दृष्टिरूप आत्म्यालाच—शुद्ध चैतन्यालाच दृश्य करून दाखविते. अर्थ असो अपेक्षित वस्तु असो वा ज्ञानविषय असो, या तिन्हीं प्रकारांनीं आत्म्याच्या अज्ञेयत्वाची कोंडी फोडण्याचाच प्रयत्न दिसून येतो. आत्मा जर स्वत:ला जाणूं शकला असता तर साधनमार्गाची यातायात पडली नसती, बिकट असें तत्त्वज्ञान अभ्यासावें लागलें नसतें. पण आत्म्याचें स्वरूपच ज्ञानरूप असल्यामुळें ज्ञानाला नवें ज्ञान जाणूं शकत नाहीं, आहे तसें जाणतां येणें अशक्य. त्यामुळें अन्यथारूपानें त्याचें दर्शन करून घेणें एवढेंच शक्य आहे. हें अन्यथात्वहि आत्मभिन्न नसून आत्मांतर्गतच आहे. तेंच वहिर्भूत करून पहाणें म्हणजेच त्याचें अन्यथा रूपानें ज्ञान करून घेणें होय. पण आत्मभिन्न पदार्थाच्या ज्ञानानें आणि प्राप्तीनें संपूर्ण आत्मतत्त्वाचें ज्ञान व प्राप्ति होत नसल्यामुळें शेवटीं इच्छेमुळें प्रकट झालेले सारे आकार ज्ञानरूपच आहेत; शिवाय प्रकट न झालेले व पहाण्याची इच्छा केल्यास अनंत कालांतहि संपूर्ण प्रकट न होऊं शकणारे आकारहि ज्ञानरूपच आहेत, आत्मरूपच आहेत, ते सदैव आपल्यातच आहेत याच्या साक्षात्कारानेंच शेवटीं त्यांची प्राप्ती झाली असें होते व पूर्ण तृप्ति लाभते. "मी" या रूपानें उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाच्या द्वारानें दृश्य भिन्न म्हणून भासतें. पण शेवटीं दृश्यहि ज्ञानानंतर द्रष्ट्याच्या रूपांत ज्ञान म्हणूनच एकरूप होऊन जातें. द्रष्ट्याला दृश्याचा लाभ झाला म्हणजे माझा मलाच लाभ झाला असें होतें. म्हणून माझें अंतिम स्वरूप दृश्याच्या पलीकडें आहे. दृश्याच्या पलीकडे जाऊन द्रष्ट्याला पहाणें, द्रष्ट्याचें तात्त्विक रूप म्हणजे आत्मरूपच पहाणें हाच खरा भक्तियोग. या भक्तीत भक्तिविषय व भक्त हे एकच असल्यामुळें हीच खरी अनन्यसिद्ध, अविरत, अकृत्रिम भक्ति होय. या भक्तीमध्यें भक्तीचे सर्व प्रकार कसें संभवतात व ते लोकविलक्षणहि कसें असतात याचें वर्णन

आतां पाहूं. म्हणजे तत्त्वज्ञानाशीं साधनमार्गहि कसा सुसंगत आंहे तें दिसून येईल.

५. भक्ति म्हणतांच मनापुढें जी कल्पना येते ती म्हणजे स्तवन, पूजन, यात्रा वगैरे होय. भक्तीचा आविष्कार या व अशाच प्रकारांनीं होतो. या आविष्कारानांच आपण भक्ति म्हणतो. वस्तुत: भक्ति हें या आविष्कारांत अंतर्भूत असलेलें सत्य आहे. पण बाह्य आविष्काराशिवाय त्याची दृश्य अशी प्रचीति येत नाहीं. निवळ अंतरंगांत असलेलें निष्क्रिय प्रेम निष्फळ होय. तें क्रियेच्या रूपानें बाहेर प्रकटण्यानेंच सफल होतें. अभेदभक्तींतहि ही भक्ति आविष्काराच्या रूपानें स्वसंवेद्य अशी प्रकट व्हावीं लागते आणि तशी ती होते. पण इतरांच्या दृष्टीला मात्र ही भक्ति, भक्ति या स्वरूपांत दिसत नाहीं, आणि वाटतहि नाहीं. त्यामुळें अभेद असेल तर भक्ति कशीं ? व कोणाची ? आणि अभेद तरी कां ? व कसा ? याचें कोडें अनेक विचारवंतांनाहि पडलें आहे. हेंच कोडें साक्षात्कारानंतर जीवन्मुक्तांचा व्यवहार या सामान्य रूपांत सर्वच संप्रदायांत उत्पन्न झालेलें आहे. याचें उत्तर मात्र ज्ञानेश्वरानींच आणि तेंहि पूर्ण समाधानकारक व नि:शंक असें देऊन हें कोडें सयुक्तिकपणें सोडविले आहे. त्यामुळें साक्षात्कारानंतर व्यवहार सयुक्तिक व सुसंगत असा दिसतो.

६. प्रथमत: अभेदभक्त परमेश्वराचें स्तवन कसें करतो हें सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात :–

> बोलतया बोलताचि भेटे । तेथ बोलिलें हें न घटे ।
> हें मौन तंव गोमटें । स्तवन माझें ।

स्तुतीचे शब्द, स्तुति करणारा व स्तुतिविषय हे जेथें भिन्न असतात तेथें शाब्दिक स्तुति संभवते व सर्वांनाच ती दृष्ट होते. पण जेथें स्तुति करणारा, स्तुतीचे शब्द होऊन स्तुतिविषयहि आपणच असतो तेथें ते तिन्ही एकच असल्यानें स्तुतिचें शब्दरूपत्व नाहींसें होऊन आत्मरूपच शिल्लक रहातें. कारण स्तोताहि आत्मरूप, स्तुतिविषयहि आत्मरूप आणि स्तुति तीहि आत्मरूपच. म्हणून इतरांना स्तुतीचें शब्दरूपत्व दिसलें तरी अभेदभक्ताला तें आत्मरूपच दिसतें. तिथें शब्द हा शब्द न राहिल्यानें तें मौनच होतें आणि मौनानें स्तवन हेंच खरें, समर्पक व सुंदर स्तवन होय.

स्तुतिनंतर दर्शन हें अभेदभक्तींत कसें असतें व साधतें हें सांगतांना ते म्हणतात :–

तैसेंचि बुद्धि कां दिठी । जें तो देखों जाय किरीटी ।
तें देखणें दृश्य लोटी । देखतेंचि दावी ॥

अभेदभक्त हा चक्षूंनीं वा बुद्धिद्वारा दृश्य पाहूं गेल्यास त्याला दृश्याऐवजीं द्रष्ट्याचें म्हणजे स्वत:चेंच–आत्मरूपाचेंच दर्शन होतें जसें आरसा पाहूं गेल्यास आरश्या-ऐवजीं स्वत:चेंच रूप दृश्य म्हणून दिसावें, तसें विश्वांतील यच्चयावत् ज्ञेय पदार्थ अभेदभक्ताला आत्मरूपाचा आविष्कार करणारे आरसेच होतात. येथें पहाणारा, पाहिलें गेलेलें दृश्य तेंहि सर्व तोच. मग पहाणाऱ्यानें पाहिलें तें काय ? तर स्वत:हून–आत्मरूपाहून वेगळें असें कांहींच नाहीं. अभेदभक्त हा सर्वत्र आत्मरूपच सदैव पहात असल्यामुळें दृश्यज्ञानानें आत्मरूपाचें वेगळें असें दर्शन कधींच होत नाहीं. पण म्हणून तें कांहीं अदर्शन नव्हे. दृश्यांत प्रतिबिंबाच्या रूपानें बिंबाचेंच स्वरूप पुनर्दर्शित होतें. येथें नवीन न झालें तरी तें कांहीं अदर्शन नव्हे. असें हें जें पहाणें अथवा एकप्रकारें न पहाणें या दोनहि कोटयांच्या पलिकडे असणारें जें दर्शन तेंच खरें दर्शन- त्याच्या उपास्याचें दर्शन. उपास्य वस्तु तर सर्वव्यापि व सर्वाकार असल्यामुळें सर्वत्र आकारांत आत्मरूपच दिसणें हेंच उपास्य देवतेचें यथार्थ व अखंन दर्शन होय. हें दर्शन जसें नव्यानें वा नवनवें उत्पन्न होत नाहीं, तसेंच तें नष्टहि होत नाहीं. म्हणून दोन दर्शनांत त्रुटि वा खंडितपणा असत नाहीं म्हणूनच ही दर्शनभक्ति अकृत्रिम व अखंड अशीच असते

यानंतर हा अभेदभक्त आपल्या उपास्याची यात्रा कशी करतो तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :–

म्हणोनि सर्व मी जालेपणें । ठेलें जया येणें जाणें ।
हेंचि गा यात्रा करणें । अद्वय मज ॥

उपास्य देवता सर्व्यव्यापि सर्वत्र व भक्त देवतेशीं एकरूप म्हणून सर्वत्रच. जिथे देव तिथें भक्त, किंवा भक्त तेथेंच देव अशा अभिन्न संगतिमुळें भक्ताला देवदर्श-नाकरितां कुठेंहि जाण्या येण्याची सोय नाहीं व गरजहि नाहीं. यात्रा देवदर्शनाच्या हेतूनें केली जाते. देव दूर असेल तर तेथवर जावें लागतें. पण या अभेदभक्ताला देव सर्वत्र अंतर्बाह्य व्यापून असल्यानें भक्त जेंथें राहील वा जाईल तेथें देव आहेच. आत्मरूपानें त्याचा देव सदैवच त्याच्यावरोवर असतो. आकाश सर्वव्यापि असल्यामुळें एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं तें कसें जाणार ? जाण्या येण्याची क्रिया न करतांच तें सदा सर्वत्र पोंचलेलेंच असतें. अभेदभक्तहि यात्रा न करतांच ईश्वराशीं एकरूप म्हणून समव्याप्त झाल्यानें जिथें ईश्वर तिथें भक्त पोंचलेलाच. हीच खरी यात्रा.

आतां पूजेचें वर्णन ज्ञानेश्वर कसें करतात तें पाहूं. ते म्हणतात :—

आणि शरीरस्वभाववशें । कांहीं एक करूं जरी वैसे । तरी मीचि तो
तेंणें मिवें । भेटे तया ॥
तेथ कर्म आणि कर्ता । हें जाऊनि पांडुसुता । मीचि आत्मेन मज
पांता । मीचि होय ॥
कर्महि करीतचि आहे । जैं करावे हे भाष जाये । तें न करणेंचि
होये । तयाचें केलें ॥
क्रियाजात मी जालेपणें । घडे कांहींचि न करणें । तयाची नांव पूजणें ।
खुणेचें माझें ॥
म्हणोनि करतियाहि ओजा । तें न करणें हेंचि कपिध्वजा । निफजे
तिया महापूजा । पूजी तो मातें ॥

वास्तविक अभेदभक्त पूजा म्हणून इतरासारखी विशिष्ट क्रिया करीत नाहीं. पण शरीरस्वभावानुसार त्याच्याकडून जें जें कर्म घडतें तें तें कर्म व त्या कर्माचें उद्दिष्ट हीं कर्त्याप्रमाणेंच आत्मरूप असल्यानें त्याची क्रियाहि तात्त्विकदृष्ट्या अक्रियाच असते. व्यवहारांत क्रियेला कर्ता, कर्म, क्रिया याची भिन्नता असावी लागते. पण अभेदभक्तीत हीं सर्वच एकरूप म्हणजेच आत्मरूप असल्यामुळें ती अक्रियाच ठरते. आणि अक्रियात्व तेंच आत्मरूप. मग कर्ता व कर्म यांचा भेद नाहीसा झाल्यावर त्या दोन्हीच्या जागीं मीच म्हणजे आत्मा प्रकटतो, प्रकाशतो. मग क्रियाजात सर्व मीच झाल्यावर करणें असें कांहीं घडतच नाहीं. असिद्ध असलेली वस्तु घडवावी लागते आणि ती घडविण्याकरितां क्रिया करावी लागते. अशा क्रियेला प्रारंभ व शेवट असतो. पण क्रिया आत्मरूप झाल्यावर ती नित्यसिद्ध होते. म्हणून तिला जसा प्रारंभ नाहीं तसा शेवटहि नाहीं. हेंच खुणेचें पूजन. सामान्यतः पूजा कितीहि काळ केली तरी ती आद्यंतवत् असतें. अखंड, निरंतर, नित्य अशी ती असूं शकत नाहीं. अभेदभक्तीतें मात्र साऱ्याच क्रिया पूजारूप असल्यानें हा पूजाप्रकार अखंड तसा चिरंतन करणें स्वाभाविकच आहे. अशी पूजा इतरांच्या दृष्टीनें क्रिया असली तरी तत्त्वतः अक्रियाच आणि हीच महापूजा.

या साऱ्याचा समारोप संक्षेपानें करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात ।—

एवं तो बोले तें स्तवन । देव तें दर्शन । अद्वया मज गमन । तो चाले तेंचि ॥
तो करी तेतुली पूजा । तो कल्पी तो जपु माझा । तो असे तेचि
कपिध्वजा । समाधि माझी ॥

तो जें जें कर्म करतो तें तें सर्व तात्त्विकदृष्टया माझी पूजाच आहे, वरवर पहातां तें कर्म कसलेंहि दिसो. त्याचप्रमाणें तो जें जें पाहील तें तें त्याला आत्मदर्शनच असतें. जाइल तिथें तो माझी यात्राच करतो; करील ती सारी क्रिया माझी पूजाच असते. त्याची कल्पना हाच माझा जप, त्याचें आस्तित्व हीच माझी चिरंतन समाधि म्हणजे ध्येयविषयाशीं एकरूपता, एकतानता. वैयक्तिक आस्तित्वाचा विसर पडून ध्येयाकार जाणीव होणें म्हणजेच जर समाधि तर त्या अभेदभक्ताची समाधि कधींच भंग न पावणारी अशी सहजसमाधि होय.

७. उपास्य असें अंतिम सत्य व त्याची अभेदभावानें उपासना या दोन्ही एकमेकाशीं कशा सयुक्तिक व सुसंगत आहेत हें वरील दोन्हीं तत्त्वांच्या व्याख्येंत ज्ञानेश्वरांनीं दाखऊन दिलें आहे. व्याख्या सुबोध करावी तर ती संदिग्ध होते.निश्चित कांटेकोर करावी तर दुर्बोध होते. दोनहि प्रकारानीं व्याख्येचें प्रयोजन साधत नाहीं. पण ज्ञानेश्वरानीं सुगम पण निश्चित स्वरूपाच्या व्याख्या करून अलौकिक बुद्धिचातुर्य व भाषाप्रभुत्व प्रकट केलें आहे. या अंतिम सत्याच्या व्याख्येप्रमाणें मन, बुद्धि व अहंकार या प्राकृतिक तत्त्वांच्या व्याख्याहि त्यानीं कोरीव अशा पण त्याचवरोवर सुगमहि केल्या आहेत. नैतिक सद्गुणांच्या व्याख्याहि अशाच शास्त्र-शुद्ध कांटेकोरपणें केल्या आहेत. कै. गुरुदेव डॉ. रानडे यानीं नैतिक विवेचनाच्या वावतींत ज्ञानेश्वरांना जागतिक वाङ्मयांत तोडच नाहीं असे प्रशंसोद्गार काढले आहेत. तेव्हां त्याहि व्याख्यांचा विचार करणें युक्त होईल. त्यामुळें त्या व्याख्या-कौशल्यावरोवरच त्यांच्या तत्त्वज्ञानावरहि प्रकाश पडेल.

--o--

प्रकरण ८ वें

व्याख्याविचार (पुढें चालूं)

१. प्रत्येक माणसाला मन हें असतेंच व मन आहे याबद्दल प्रत्येकाला निश्चिति वाटते. सारे व्यवहार मनानेंच करीत असूनहि हें मन काय आहे हें आपणापैकीं कोणालाहि सांगतां येणार नाहीं. शास्त्रीय व्याख्या घेतली तर शब्द-बोध मात्र होतो, स्वरूपबोध होत नाहीं. "संकल्पविकल्पात्मकं मनः" या व्याख्ये प्रमाणें मन हें संकल्प-विकल्परूप आहे असें दिसतें. आतां संकल्प व विकल्प समुच्चयाला मन म्हणावें तर मन ही स्वतंत्र वस्तु नसून संकल्पविकल्पाचा प्रवाह आहे असेंच सिद्ध होतें. पण माणसाला तर संकल्पविकल्पाचा प्रवाह वहात असल्याचा अनुभव येत नाहीं. मन हें स्वतंत्र असल्याची समजूत दृढमूल झाली आहे. म्हणून जर संकल्प विकल्प करतें तें मन असें म्हटलें तर मनाचें स्वरूप शेवटीं अज्ञातच रहातें. संकल्प विकल्प करणारी ती एक अज्ञात शक्ति आहे व ती अज्ञात रीतीनें संकल्प करते असेंच म्हणावें लागेल. जिथें मनाचें स्वरूप कळत नाहीं तिथें त्याचें कार्य कसें चालतें हें कळणें दुरापास्तच आहे. एकंदरींत या व्याख्येनें व्याख्या केलेल्या वस्तूचा स्वरूपबोध कांहींच होत नाहीं. व केलेली व्याख्या व्यर्थ होते. आतां ज्ञानेश्वर या गूढ व फसव्या प्राकृतिक तत्त्वाची व्याख्या कशी करतात व त्याचें स्वरूप कसें प्रकट करतात तें पाहूं.

ते म्हणतात :- "जें इंद्रिया आणि बुद्धि । माझारिलीये संधी । रजोगुणाचा खांदीं । तरळत असे ॥" आपलीं इंद्रियें बाह्य विषयांचे निरोप संवेदनद्वारें बुद्धीकडे आणतात. केवळ इंद्रियें आणि बुद्धि यानीं बाह्य जगताचें ज्ञान यांत्रिक स्वरूपाचें झालें असतें. म्हणजे हात भाजला तर उष्णतेचें संवेदन बुद्धीपर्यंत पोंचऊन, ही उष्णता आहे व तिनें हात पोळला एवढेंच ज्ञान झालें असतें. पण पोळण्यानंतर दुःख होणें, वा त्यापासून परावृत्त होणें, पोळलेल्या हाताला शीतोपचार करणें इत्यादि प्रेरणा तेथें झाली नसती. याकरितां संवेदनवाहक इंद्रियें व संवेदनाचा अर्थ जाणणारी बुद्धि यांच्यामध्यें एकादें इंद्रिय असल्याचा जो अनुभव येतो तेंच मन. केवळ इंद्रियें आणि बुद्धि यानीं अनुभवाची उपपत्ति लागत नसल्यामुळें ज्याची

गृहिति आवश्यक म्हणून मानावीच लागते तें मन. त्याचें स्थानहि इंद्रियें व बुद्धि यांच्या संधीत आहे म्हणजे इंद्रियें व बुद्धि यांना जोडणारा दुवा म्हणजेच मन होय.

मनाची ही शास्त्रीय व्याख्या केल्यानंतर त्याच्या स्वरूपाचें चित्र रेखाटतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

नीळिमा अंवरीं । कीं मृगतृष्णा लहरी ।
तैसें पायाचि फरारी । व्यवों जाहलें ॥

आकाशांतील निळा रंग, मृगजळ जसें अचानक व आकारण उद्भूत होतें, आणि उद्भूत होऊनहि वायफळ ठरतें. आकाशाचा निळा रंग खरडून काढतांयेत नाहीं कीं त्याला दुसऱ्या रंगाचा लेपहि देतां येत नाहीं. किंवा मृगजळाच्या पाण्यानें भूमि भिजवितां येत नाहीं. तसें मन हेंहि आभासरूप असल्यामुळें सत्य वस्तुसारखें त्याला आस्तित्व नाहीं. आभास म्हणूनच त्याचें आस्तित्व गृहित धरावें. हा आभासहि वस्तुसामर्थ्यच आहे; हें नीळिमा व मृगजळ यांच्या दृष्टांतानें ज्ञानेश्वर दाखवित आहेत.

आकाशाचा निळा रंग निळाच कां याचें शास्त्रीय कारण, हा निळा रंगच केवळ हवेमुळेंच प्रतिसारित होतो, म्हणून सांगतां येतें. आभास झाला तरी तो अवश्यंभावि आहे व वस्तुस्वरूपकृतच आहे. तसेंच मृगजळाचा आभासहि सूर्यकिरणांचा वाळूनें प्रतिसारित केलेला प्रकाशच होय. तो जलसदृश भासतो तेंच मृगजळ. ही मृगजळाच्या आभासाची उपपत्ति आहे. वाळवंटावर मृगजळाऐवजीं अरण्याचा किंवा शहराचा आभास होऊं शकत नाहीं. यावरून आभासहि वस्तुसामर्थ्यानेंच उत्पन्न होतो हें दिसून येतें. मन हेंहि असेंच उद्भूत झालेलें असलें आणि त्याचें स्वरूप केवळ आभास असें असलें तरी हा आभासहि ज्ञानवस्तुकृतच आहे असें दृष्टांतावरून म्हणावें लागतें.

आणि शुक्र शोणिताचा सांधा । मिळतां पांचाचा बांधा ।
वायुतत्त्व दशधा । एकचि जहालें ॥
मग तिहीं दाहीं भागीं । देहधर्माच्या खेवंगी अधिष्ठिलें आणीं आपुलालां ॥
तेथ चांचल्य निखळ । एकलें ठेलें निढाळ ।
म्हणोनि रजाचें वळ । धरिलें तेणें ॥

रेत आणि रक्त यांचा संयोग होऊन शरीर निर्माण होतांच एकच वायुतत्त्व दहा प्राण म्हणून शरीराच्या अनुरूप भागांत आश्रय करतात.

तें बुद्धीसी वाहेरीं । अहंकाराच्या उरावरी ।
ऐसा ठायीं माझारी । वळियावलें ।।

त्यानंतर केवळ जें चांचल्य, घडीभरहि स्थिर न रहाणारें असें जें चपलत्व तें एकच तेवढें शिल्लक राहिलें. म्हणून आधाराकरितां त्यानें रजोगुणाचा आश्रय केला. हें जें चांचल्यरूपि मन तें बुद्धीला वहिर्भूत पण अहंकाराच्या उरावर नाचत असतें बुद्धि आणि अहंकार यांच्या संधीमध्यें या चांचल्याला प्रतिष्ठा व दृढता प्राप्त होतें. अहंकार आहे तोंवरच मन असा याचा अर्थ आहे. वैयक्तिक मीपणाची बुद्धि जाणीव नष्ट होतांच मन हेंच अमन होऊन जातें. कल्पनेचें चांचल्य नष्ट होतें. आणि बुद्धिचें स्थिर निष्कंप ज्ञान तेवढेंच रहातें. अहंकाराचा आधार जसा मनाला तसा मनाचा आधार अहंकाराला. रमण महर्षिहि मन व अहंकार यांची व्याख्या करतांना म्हणतात :- " वृत्तयस्त्वहंवृत्तिमाश्रिताः । वृत्तयो मनो विद्धथहं मनः ।" सर्ववृत्ति मी पणाच्या वृत्तीवर अवलंबून असतात. वृत्ति म्हणजेच मन म्हणून मन तोच अहंकार. वृत्ति म्हणजे जाणीवेची विषयाकार अवस्था. जाणीवेला विषयाकार जेव्हां परिच्छिन्न करतो त्यावेळीं त्या अवस्थेला वृत्ति म्हणतात. या वृति निरंतर व अखंड एकामागें एक अशा लाटाप्रमाणें उत्पन्न होतात, आणि एकत्वाचा आभास निर्माण करतात. यालाच पाश्चात्य मानसशास्त्रांत जाणीवेचा प्रवाह (Stream of conciousness) असें संबोधितात. वास्तविक जाणीव वहात नाहीं. या अवस्थांच्या पालटामध्यें जाणीव पालटते, वाहाते असा भास होतो. म्हणून भारतीय दार्शनिकांनीं जाणीव ही स्थिर, अचल मानून वृत्तिच प्रवाहरूपानें वाहते असें मानलें आहे. या जाणीवेच्या अवस्था मीपणावर म्हणजे जाणीवेच्या 'मी' या वृत्तीवर अवलंबून आहेत. म्हणून अहंवृत्ति हेंच मनाचें मूळ आणि तीच त्याचा आधार. याकरितां मन ही स्वतंत्र स्वयंपूर्ण वस्तु नसून आभासाच्या अनुभवाला एक समुच्चयवाचक असें नांव म्हणून मन हा शब्द आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात :- " वाया मन हें नांव । एरवीं कल्पनाचि सावेव । जयाचेनि संगें जीव- । मन हें एक वायफळ नांव आहे. एका स्वतंत्र पदार्थाचें अभिधान नव्हे. सत्य पाहूं गेल्यास मन म्हणून एकादा स्वतंत्र पदार्थ हातीं न लागताच साकार झालेली कल्पनाच तेवढी मनाऐवजीं हातीं पडेल.

साकार कल्पना म्हणजेच विषयाकार कल्पना. जोंवर ती निराकार असते तोंवर मन असा अनुभव येत नाहीं. पण कल्पना जेव्हां इच्छेमुळें साकार होते त्याचवेळीं मनाचा आविर्भाव होतो. म्हणून साकार कल्पना हेंच मन. या साकार-कल्पनेच्या योगानें आत्मरूप शुद्धवस्तूला जीवरूप दशा प्राप्त होतें. मनाचा आकार नाहींसा झाला तर जीव हा तत्क्षणींच आत्मरूप-ब्रह्मरूप म्हणून प्रकट होतो. सारें

प्रपंचरूप विश्व हा मनाचा फाडून केलेला वाहुलाच आहे; असें ज्ञानेश्वर एका अभंगात म्हणतात. मनाशिवाय प्रपंच नाहीं आणि प्रपंचाशिवाय जीवदशा नाहीं. म्हणून सद्वस्तूला जीवदशा ज्याच्या योगानें प्राप्त होते तें साकार कल्पनारूप मनच होय अशी व्याख्या ज्ञानेश्वरांनीं केली आहे.

ज्याला स्वत:चें आस्तित्व नाही त्याचे स्वरूप सांगणें अवघड असल्यामुळें त्याच्या कार्याच्या योगानें त्याचें स्वरूप सांगावें लागतें,म्हणून मनाचें कार्य सांगतांना तें म्हणतात, प्रवृत्तीला जें मूळ तेंच मन. हें करावें, तें घ्यावें, हे पहावें तें ऐकावें इत्यादि सर्व क्रियांना ज्याच्याकडून प्रेरणा होतें तें मन. साऱ्या इच्छांचें मूळ मनच आहे. मन आहे तोंवरच विषयोपभोगाची इच्छा आणि तेंच जीवदशेचें बंधन. त्यामुळेंच अहंकाराला सामर्थ्य प्राप्त होतें. तेंहि या मनामुळेंच. असें अहंकार आणि मन हीं वस्तुत: एकरूपच असल्यानें एकाची वाढ तो दुसऱ्याचा लाभ सहज होतो. मनानें इच्छा करावी तर ती कोणाकरितां तरी. आत्म्याकरितां तर इच्छा करतांच येत नाहीं. इच्छा करावयाला परिच्छिन्नत्व लागतें; कांहीं आहे कांहीं नाहीं अशी स्थिति असावी लागते. मग जें नाहीं त्याच्या प्राप्तीची इच्छा उत्पन्न होते. जाणीवेला परिच्छिन करणारें तत्त्व म्हणजेच अहंकार; विषयोपभोगाच्या इच्छेवें परिच्छिन्न रूप.

या मनाच्या योगानें जशी इच्छा वाढतें तशीच इच्छेबरोबर आशाहि वाढते. इच्छा करतांना अशक्य गोष्टहि प्राप्त होईल असा संभव मानणें म्हणजेच आशा. इच्छा वाढली कीं आशाहि वाढतेच. निराश झालेला इच्छा करीत नाहीं त्याची इच्छा तृप्त झाली नसली तरी नष्ट झालली असते. आशा व इच्छा या समप्रमाणांतच वाढतात आणि त्या वाढतात त्या मनाच्या योगानें. इच्छा, आशा यावरोबरच या भय देखील वाढतें. असलेलें तें नष्ट होईल ही भीति. इच्छिलेलें तें मिळणार नाहीं हेंहि भयाचें स्वरूप. आत्मभिन्न अशी प्रत्येक वस्तु नश्वर असल्यामुळें ती केव्हांतरी नष्ट होणारच हें भयाचें कारण. तसेंच आत्मभिन्न वस्तु मिळेल अगर मिळणार नाहीं, न गिळण्याचाच संभव अधिक. म्हणून तेंहि भयाचें कारण.

मनाच्या योगानेंच वस्तुत: अद्वैत असतांहि तेथें काल्पनिक दैंत उठतें. शुद्ध जाणीव एकरूप एकरस असतांना इच्छेमुळें तिच्यांत मन हें विषयाकार पहातें. जाणीवेलाच विषय करतें, आणि विषय पहाण्याकरितां व भोगण्याकरितां जाणीवेलाच द्रष्टा, भोक्ता करतें. स्वत: उत्पन्न केलेलें हे कल्पनाजाल सत्य मानून मूल स्वरूपाचा विसर मनच पाडतें अशा रीतीनें अद्वैतांतच द्वैताभास पहातें.

इंद्रियांना स्वत:ला प्रवृत्ति नाहीं. तीं आपण होऊन विषयांत तोंड खुपसत नाहींत, कीं कर्माला हात घालीत नाहींत. त्या प्रवृत्तिशून्य इंद्रियांना विषयांत व कर्मांत लोटण्याचें काम हे मनच करतें. मनाच्याच प्रेरणेनें ज्ञानेंद्रियें विषयाचें ज्ञान करून घेतात तर कर्मेंद्रियें सुखोपभोगाकरितां विषय मिळऊं पहातात. असें या दोहोचेंहि मूळ मनांतच आहे.

वरील व्याख्येंत मनाचें स्वरूप, स्थान व कार्य यांची व्याख्या कांटेकोरपणें केली आहे. मनाची व्याख्या करणें अत्यंत अवघड, स्थिर पदार्थाचें चित्र काढण्यापेक्षां चंचल पदार्थाचें चित्र काढणें जसें अवघड तसें नित्य व अचल अशा परब्रह्माची व्याख्या करण्यापेक्षां घडीभरहि स्थिर न रहाणाऱ्या चंचल अशा मनाची व्याख्या करणें विशेषत: अवघड. गतिमान पदार्थाचें चित्र काढण्याला चित्रकारालाहि चित्रविषयाच्या गति इतक्याच गतीनें जावें लागतें. मनाची व्याख्या करतांना ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेनें मनाची गति तंतोतंत साधली. म्हणून मनाचें चित्र त्यांना ठसकेवाज रीतीनें रेखाटतां आलें.

असो आतां बुद्धीची व्याख्या पाहूं.

२. बुद्धीची व्याख्या करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :—

आतां बुद्धि जे म्हणिजे । तें ऐसां चिन्हीं जाणिजे ।
बोलिलें यदुराजें । तें आइके सांगो ॥

जिला बुद्धि म्हणतात तिचीं लक्षणें तें आतां श्रीकृष्ण सांगतात ऐका. लक्षणावरूनच वस्तूची जाति व स्वरूप हीं कळून येतात. हीं लक्षणें बुद्धिही इतर तत्त्वाहून कशी वेगळी आहे तें दाखवितात. त्यावर ज्ञानेश्वर म्हणतात :—

तरी कंदर्पाचेनि बळे । इंद्रियवृत्तीचेनि मेळे ।
विभांडूनि येति पाळें । विषयाची ॥
तो सुख:दुखाचा नागोवा । जेथ उमाणो लागे जीवा ।
तेथ दोहीसीहि वरवा । पाडु जें धरी ॥
हें सुख हें दु:ख । हें पुण्य हें दोख ।
कां हें मैळ हें चोख । ऐसें निवडी ॥

या ओव्यांतून ज्ञानेश्वर बुद्धीच्या कार्यावरून तिचें लक्षण सांगत आहेत. इच्छेच्या बळानें म्हणजे अदम्य प्रेरणेनें इंद्रियें ज्यावेळीं विषयोभोगाची लूट

आणतात तेव्हां सुख दु:खाची वाटणी करून जी आत्म्याला त्याचा हिशोब देते ती बुद्धि होय. त्याचप्रमाणें केलेल्या कृत्यावर निवाडा करून हें पुण्य हें पाप, हें उचित हें अनुचित, हें चांगलें हें वाईट असें जी ठरविते ती बुद्धि होय.

बुद्धीचें पहिलें कार्य मानसिक स्वरूपाचें आहे तर दुसरें क्रियेच्या प्रेरणेचें आहे. बुद्धि ही जसा स्वरूपाचा निवाडा करते तशीच कर्तव्याकर्तव्याचाहि निवाडा करते. म्हणजे सत्यासत्यावरोवरच कार्याकार्याचाहि विवेक बुद्धिच करते. बुद्धि ही न्यायाधीशाप्रमाणें केवळ निर्णय करते. निर्णय अंमलांत आणण्याचें कार्य मनाचें आहे. म्हणूनच मनाच्या व्याख्येंत इंद्रियें आणि बुद्धि याच्यामध्यें मन असतें असें सांगितलें आहे. बुद्धीमध्यें सत्यासत्य व कार्याकार्य जाणण्याची तेवढीच शक्ति असते. पण त्याचा स्वीकार वा त्याग ती करूं शकत नाहीं याचा अनुभव प्रत्येकाला येतोच. चांगलें काय आहे तें कळतें पण त्याप्रमाणें वागतां तर येत नाहीं हाच बुद्धीच्या निष्क्रियतेचा पुरावा. प्रत्येकाची रड ओरड अशीच आहे. याचेंच उदाहरण म्हणून दुर्योधनाच्या तोंडीं महाभारतकारानीं घातलेले शब्द सर्वच मानवाच्या वाबतींत सारखेंच लागूं पडणारे आहेत. दुर्योधन म्हणतो :– "जानामि धर्मं नच मे प्रवृत्ति: जानाम्यधर्मं नच मे निवृत्ति:" ॥ मी धर्म जाणतो पण मला धर्माचरणाची प्रवृत्ति होत नाहीं. तसेंच अधर्महि कळतो पण त्यापासून परावृत्त होण्याचें मला साधत नाहीं. या ठिकाणीं महाभारतकार बुद्धीची मर्यादाच दाखवित आहेत. बुद्धीला जें सत्य वा योग्य वाटतें त्याचा स्वीकार आणि आचरण करण्याचें स्वातंत्र्य वा शक्ति तिच्या ठायीं असती तर कोणतीहि व्यक्ति असत्य, अनीति, पापाचरण यापासून दूरच राहिली असती. पण तसें आढळून येत नाहीं याचें मूळ बुद्धि परतंत्र आहे यांतच आहे. म्हणून नीतीचा उपदेशच असा आहे कीं मन हें स्वतंत्र स्वछंदी न रहातां तें बुद्धीच्या लगामीं असावें. तरच नीति स्वाभाविक, सफळ होईल.

कार्यावरून बुद्धीचा बोध करून दिल्यावर तिच्या स्वरूपाचा बोध करून देतांना ज्ञानेश्वर सांगतात :–

"जे तेजतत्त्वाची आदि । जे सत्त्वगुणाची वृद्धि ।
जे आत्मया जीवाची संधि । वसवितसे ॥
अर्जुना ते गा जाण । बुद्धि तूं संपूर्ण ॥

बुद्धि म्हणजे तेंजाचें उत्पतिस्थान, सत्त्वगुणाची वृद्धि, आत्मा आणि जीव यांना जुळविणारा सांधा होय. तेंजाचें तात्त्विक स्वरूप प्रकाश. बुद्धिही तेजाचाहि प्रकाश

आहे. प्रकाशक आहे. तेजाचें ज्ञान झाल्याशिवाय प्रकाश हा प्रकाश म्हणून ओळखतांहि येणार नाहीं. अंधार आणि प्रकाश एकच होतील. या वावतींत या ऋषिवर्यानीं जनकराजाला अंतिम ज्योति म्हणून आत्मस्वरूपच सांगितलें.

पण हें आत्मस्वरूप सर्वांनाच आत्मरूप म्हणून गोचर होत नाहीं. त्याच्या अलिकडील तत्त्व हें वुद्धिरूपी प्रकाश आहे हें वाच्य शब्द घालून त्यानीं दाखविलें आहे. वुद्धीचा प्रकाश शेवटीं आत्मप्रकाशच असला तरी इतर प्राकृतिक तत्त्वें तो प्रकट करूं शकत नाहीं. तें कार्य केवळ वुद्धीच करूं शकते. म्हणून वुद्धीचें स्थान आत्मस्वरूपाच्या जवळचें आहे. वुद्धिच तेवढी आत्मप्रकाश व्यक्त करूं शकते यालाहि कारण वुद्धीचें स्वरूप हेंच होय. वुद्धि ही सत्त्वगुणाची वृद्धि असल्यामुळें सत्त्वाच्या योगानें ती निर्मळ होते आणि म्हणूनच आत्मप्रकाश प्रकट करण्यास समर्थ असते. गीताकारहि "तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।" या वचनानें सांगतात. निर्मळ वस्तु प्रकाशानें प्रकाशित तर होतेच, शिवाय प्रकाश परावर्तित करून प्रकाशक देखील होऊं शकते, हें आरशाच्या दृष्टांतानें दिसून येतें. आरशामध्यें प्रकाश गिळून टाकणारा कोणताहि मळ नसल्यानें त्यावर पडलेला प्रकाश जशाचा तसा तो परावर्तित करूं शकतो. पण कोळसा प्रकाशानें प्रकाशित झाला तरी तो प्रकाशाचे सारे रंग गिळून टाकणारा मळ त्याच्या ठायीं पुरेपूर असल्यामुळें तो प्रकाश परावर्तित करूं शकत नाहीं, म्हणून तो प्रकाशक होत नाहीं.

तिसरें लक्षण आत्मा आणि जीव यांचें संधिस्थान म्हणजे वुद्धि. म्हणजे वुद्धीनें परिच्छिन्न केलेलें आत्मरूप म्हणजेच जीव होय. वुद्धि म्हणजे विचार आणि विचारामुळेंच जाणीव परिच्छिन्न म्हणजे जीवरूप होते. विचार निःशेष निवृत झाले कीं जीवच आत्मरूप म्हणून प्रकटतो–प्रकाशतो. म्हणूनच वुद्धीला आत्मा आणि जीव यांचा सांधा म्हटलें आहे. हें वुद्धीचें संपूर्ण लक्षण होय.

यांत प्रारंभीं वुद्धीचें कार्य, सत्यासत्य व कार्याकार्य विवेक दाखविणें हें सांगितलें. नंतर वुद्धि ही प्रकाशाचें उत्पत्तिस्थान अशी सत्त्वगुणाची वृद्धि म्हणून तिचें स्वरूप सांगितलें. त्यानंतर ती आत्मा व जीव यांचा सांधा असें तिचें स्थनहि दाखविलें. अशा प्रकारें वुद्धीचें संपूर्ण स्वरूप तिच्याच लक्षणांनीं सिद्ध केलें आतां अहंकाराची व्याख्या ज्ञानेश्वर कशी करतात तें पाहूं. ते म्हणतात :–

३. किंवहुना काष्टीं । वन्ही जेंवि किरिटी ।
तेंवि प्रकृतीच्या पोटीं । गोप्यु जो असे ।।

तैसीं पांचाहि गांठी पडें । जैं देहाकारू उघडे ।
तैं नाचवी चहूंकडे । तो अहंकारू गा ॥

प्रकृतीमध्यें पूर्वी जो गुप्तपणें असतो तोच पंचभूतांनीं शरीर निर्माण झाल्यावर त्याला चौफेर नाचवितो तो अहंकार होय. येथें त्यानीं दिलेला लांकडाचा दृष्टांत अत्यंत समर्पक आहे. तो ध्यानीं घेतल्यास अहंकाराचें स्वरूप उघड होतें. सूर्याची दाहकता, उष्णता अप्रकटपणें लांकडामध्यें अग्निरूपांतच गुप्त असते. घर्षणानें अगर प्रकट झालेल्या अग्नीच्या साहचर्यानें ती लांकडांतील उष्णताशक्ति त्याला अंतर्बाह्य व्यापते; तसें अहंकार हा जाणीवेची शक्ति असलेल्या प्रकृतीमध्यें स्वयंभू पण गुप्तपणें असतो. जाणीवेमध्यें जसे सर्वच आकार सामावलेले असतात तसा अहंकारहि असतोच. पण शुद्ध जाणीव त्याला "मी पणानें" प्रकटूं देत नाहीं. "मी" ची जाणीव प्रतिस्पर्धी अशा "तूं" अगर "तो" शिवाय प्रतीत होत नाहीं. ती होण्याकरितां जाणीव परिच्छिन्न होऊन इतरापासून वेगळी झाली कीं शक्ति-रूपानें गुप्त असलेला "अहमाकार" योग्य संधि मिळाल्यामुळें प्रकट होतो. कारण आतां देहाकारामुळें जाणीव ही परिच्छिन्न झाल्यानें देहाहून भिन्न अशा वस्तुपासून आपलें भिन्नत्व व "ज्ञत्व" दाखविण्याकरितां "मी" चा आविष्कार यथायोग्य रीतीनें प्रकटतो. अनुभवामृतांतहि ज्ञानेश्वर याचेंच विवरण करतांना म्हणतात :- "देह हाडांची मोळी । मी म्हणुनी पोंटाळी । तो अहंकारू ॥ देह हा वस्तुतः लांकडाच्या मोळीप्रमाणें चामड्यानें बांधलेली हाडांची मोळीच आहे. वास्तविक अहंकार हा जाणीवेचा आकार. पण या हाडांच्या मोळीलाच "मी" म्हणून पोटाळतो, कवटाळतो. पण ज्या जाणीवेचा तो आकार तिला मात्र "मी" म्हणून मिठी मारूं शकत नाहीं. यावरून असें दिसतें कीं देहाच्या ठिकाणीं असणारी आत्मबुद्धि तोच अहंकार. अहंकारांत दोन वस्तूंची गांठ असते म्हणूनच अहंकाराला "अहंकारग्रंथी" असें म्हटलें जातें. त्यापैकीं एक म्हणजे देहाकाराची परिच्छिन्नता आणि दुसरी म्हणजे जाणीवेची प्रकाशरूपता. जाणीवेची प्रकाशरूपता देहाकारानें परिच्छिन्न झाली कीं अशाप्रकारें परिच्छिन्न झालेली जाणीव जाणीवेच्या मूळ स्वरूपाहून तसेंच तिच्या अनंत आविष्काराहून भिन्न म्हणून ज्या प्रकारानें प्रतीत होते त्याला अहंकार म्हणतात. इतर पदार्थांहून भिन्न असा साडेतीन हात देहाचा तें जाणणारा ज्ञाता हें अहंकाराचें स्वरूप होय.

या व्याख्येमध्यें अहंकाराचें कांटेकोर वर्णन तर आलेच. शिवाय ज्ञानेश्वरांचें सर्व तत्त्वज्ञानहि दोन रूपानीं सांठविलें गेलें आहे; हें त्याचा जो थोडासा उलगडा केला त्यावरून दिसून येईल. या प्राकृतिकतत्वाप्रमाणेच नैतिक तत्त्वांच्याहि कांटेकोर

कोरीव व्याख्या केलेल्या आहेत. पण त्या सर्वांचा विचार या ठिकाणीं करणें अशक्य असल्यामुळें "धैर्य" या एकाच नैतिक तत्त्वाचा एथें करूं. त्या व्याख्येंत ज्ञानेश्वरानीं असें चातुर्य व अंतर्भेदी अशी दृष्टि प्रकट करून या तत्त्वाचा आजवर कोणीहि केला नाहीं असा परिचय करून दिला आहे. तो किती शास्त्रशुद्ध, समर्पक व पुर्ण आहे तें आतां दिसून येईल.

४. धैर्य या नैतिक सद्गुणाची व्याख्या ज्ञानेश्वरानीं केली तिचा विचार करण्यापूर्वी धैर्य याचा अर्थ आपल्याला काय कळतो तें पाहूं. तत्त्वाची व्याख्या अशी पाहिजे कीं त्या व्याख्येनें तें तत्त्व शोधून काढतां यावें. एकादी व्याख्या तत्त्व व्यापण्याला कमी पडते म्हणजे तत्त्वाचे कांहीं प्रकार तरी व्याख्येच्या बाहेरच रहातात. तर उलट पक्षीं ती व्याख्या कित्येक वेळा इतकी अघळ पघळ असते कीं त्या तत्त्वाहून भिन्न अशा गोष्टींचा समावेश त्यांत होतो. सर्वसामान्य माणसाच्या कामचलावू व्याख्या अशा स्वरूपाच्या असतात. इतकेंच नव्हे तर विचारवंत म्हणविणारे हि व्याख्या करतांना फसतात. ते कसें फसतात याचीं उदाहरणें सॉक्रेटिसाचे संवाद या प्लेटोच्या ग्रंथांत पुष्कळच सांपडतात.

सॉक्रेटीस हा एकाद्या अज्ञान्याप्रमाणें अशा एकाद्या तत्त्वाची व्याख्या तें तत्त्व समजलें आहे अशी घमेंड व विश्वास बाळगणाऱ्यांना विचारी. त्यांच्याकडून येणाऱ्या उत्तरावर शंका म्हणून आक्षेप घेई. त्याचें निरसन करतांना व्याख्या करणाऱ्याला ती बदलावी लागे. त्यावर पुन्हां सॉक्रेटीस शंकारूपी आक्षेप घेई. व पुन्हा व्याख्येंत बदल घडे. असे होतां होतां शेवटी व्याख्या करणाऱ्याला निराक्षेप व्याख्या करतां येत नाहीं म्हणून निरुत्तर व्हावें लागे. हेंच तत्त्वाच्या अज्ञानाचें गमक.

म्हणून व्याख्या करतांना ती स्वरूपबोधक तर असावीच पण अव्याप्त किंवा अतिव्याप्त होऊं नये. म्हणजेच त्या तत्त्वाची व्याख्या त्याच तत्त्वाला लागूं पडावी, त्यांत दुसऱ्या तत्त्वाचा समावेशहि होऊं नये कीं तत्त्वाचें स्वरूपहि अनिर्दिष्ट राहूं नये. आतां ज्ञानेश्वरानीं केलेली धैर्याची व्याख्या व सामान्य माणूस समजतो ती धैर्याची व्याख्या यांच्यांत केवढी तफावत पडते तें पाहूं.

धैर्य म्हटल्यावर संकटाला बेगुमानपणें तोंड देणारा तो धैर्यवान असें मानलें जातें. सहज डोळ्यापुढें येणारें उदाहरण घ्यावयाचें म्हणजे धडाडणाऱ्या तोफखान्यावर चालून जाणारा तो धीराचा पुरुष असें आपण म्हणतो, मानतो. यांत संकटाला तोंड देणें, पळून न जाणें एवढेंच धैर्याचें स्वरूप दिसतें. पण त्यांत

वस्तुत: खरे धैर्य किती असतें याचा कोणी विचार करत नाहीं. संकटाला तोंड देऊन स्वत:च्या नाशानें संकट नाहीसें करणें हें इतरांना धैर्याचें वाटेल. पण त्याची अंतस्थ मन:स्थिति धैर्याची असेलच असें म्हणतां येत नाहीं. कित्येक वेळां तो निराशेचा वैताग असतो. संकटाची भीति असह्य झाल्यामुळें आणि सुटकेचा उपाय न सांपडल्यामुळें निरूपायास्तव संकटावर चालून जाणें एवढाच मार्ग त्याला उरतो. मांजराला कोंडलें कीं तें जीवाची आशा सोडून बलिष्ट माणसावरहि झडप घालतें हें त्याचें प्रत्यक्ष व्यवहारातलें उदाहरण होय. म्हणून रणांगणावर प्राण त्याग करून मोकळा होणारा नेहमी धैर्यवानच असतो असें म्हणतां येत नाहीं. मग खऱ्या धैर्याची व्याख्या कोणती ? कीं ज्या योगानें खरें धैर्य व धैर्य म्हणून समजलें जाणारें खोटें धैर्य हीं दोन्ही विनचूक ओळखतां येतील अशी लोकविलक्षण व अंतरंग प्रकट करणारी व्याख्या ज्ञानेश्वरानीं केली आहे. तिचा विचार करूं. ते म्हणतात :—

वरिपडिलिया आकाश । बुद्धीचे डोळे मानस ।
झांकी ना तें परियेस । धैर्य येथ ।

आकाश जरी कोसळून पडलें तरी बुद्धीचे डोळें मनानें झांकलें जाऊं नयेंत हेंच खरें धैर्य. सगळया नक्षत्रासह आकाश कोसळलें तर सुटकेचा मार्ग नाहीं म्हणून पडणाऱ्या आकाशाला तें पडत असतां केवळ हताश होऊन पहात बसणें हें धैर्य नव्हे. डोळे मिटले तरी सर्वनाश, संपूर्ण नाश, उघडे ठेवले तरी तीच गत. अशा वेळीं निराशेनें काय होईल तें होवो असा मनाचा निर्धार करून निष्क्रियपणें सर्वनाशाची वाट पहाणें हें धैर्य नव्हे. आकाश पडत असतांहि तें कां पडतें, तें पडल्याने होणारी हानी किती व कशी होईल, त्यांतून स्वत:चा बचाव कसा करतां येईल, पडणारें आकाश कसें थोपवितां येईल, तें थोपऊन धरण्याला निसर्गाच्या कोणत्या नियमाचा उपयोग होईल, याचा शांतपणानें साधक बाधक विचार करून जो नाशाच्या शेवटच्या क्षणापर्यंत निराश न होता सुटकेचा मार्ग शोधित रहातो त्याचें जें धैर्य तें खरें धैर्य. वर दिलेलें उदाहरण अतिशयोक्तीचें व अशक्य असल्यानें धैर्याच्या स्वरूपाचा अर्थबोध सामान्य माणसाला तितकासा होणार नाहीं. तेंव्हां धैर्याची कसोटी म्हणून समजल्या जाणाऱ्या युद्धाचे उदाहरण घेऊं व त्याला ही व्याख्या लाऊन पाहूं. म्हणजे धैर्याचें स्वरूप स्पष्ट होईल.

मूठभर लोक मोजक्याच हत्यारानिशीं असतांना, अनेकपटीनें संख्येनें जास्त व भरपूर शास्त्रास्त्रांनीं सज्ज अशा शत्रूचा वेढा पडला असतां आततायीपणानें

त्यावर चालून जाऊन आत्मघात करून घेणें हें ज्ञानेश्वरांच्या व्याख्येप्रमाणें धैर्य नव्हे. तर या विकट प्रसंगातून शत्रूची फळी फोडून अगर त्यांना गुंगारा देऊन किंवा एकाद्या अजब क्लृप्तीनें त्यांतून आपण कसें पर होऊं. आपण तर सुरक्षित राहूं व उलट शत्रूचेंच जास्तींत जास्त नुकसान, नाश करूं व या कोंडींतून सुटूं शकूं याचा एकादें गणिताचें उदाहरण सोडविण्याप्रमाणें जो शांत चित्तानें सगळ्या बाजूनें पूर्ण विचार करून विचारांतीं आलेला सर्वोत्कृष्ट मार्गच स्वीकारील त्याचें जें धैर्य तेंच खरें धैर्य. पलायनाच्या योगानें शत्रूचा हेतु निष्फळ करतां येत असेल तर पळून जाणें हा भित्रेपणा ठरत नाहीं. योग्य नसतांना केवळ जीव वांचविण्या-साठीं पळणें हें भित्रेपणाचें आहे. पण पळून जाणेच प्राप्त स्थितींत योग्य आहे असें विचारांतीं ठरल्यावर जो पळून जातो तो भित्रा नव्हे. खरें धैर्य त्याचेच. रजपूतांचें उदाहरण या बाबतींत डोळे उघणारें ठरेल. युद्धाला जातांनाच देह ठेवण्याकरितांच जातो आहोत या भावनेनेंच जो जातो. त्याचें धैर्यच नव्हे; तर निराशेच्या पोटीं होणारा आत्मघातच होय. तेव्हां ज्ञानेश्वरानीं केलेल्या धैर्याच्या व्याख्येनें खऱ्या धैर्याचें स्वरूप किती विनचूक रीतीने विशद केलें आहे तें पाहून त्यांच्या प्रतिभेचें कौतुक वाटतें. धैर्याची अशी व्याख्या यापूर्वी कोणीहि केलेली माझ्या पहाण्यांत तरी नाहीं. ही व्याख्या वरकरणीं आपल्या अनुभवाच्या विरुद्ध दिसते. तथापि विचारांतीं हीच खरी व्याख्या असें मानावें लागतें. कोणतेंहि खरें धैर्य या व्याख्येंतून जसें सुटत नाहीं तसेंच कोणत्याहि अयोग्य धैर्याचा त्यांत समावेशहि होत नाहीं हेंच त्याचें वैशिष्ट्य.

—o—

प्रकरण ९ वें

सालंकृतवाणी

१. ज्ञानेश्वरांची वाणी सालंकृत आहे हें ती पहातांक्षणींच डोळ्यांत भरतें. एकाद्या स्त्रीनें एकादाच तुवळक वा लहान अलंकार वापरला तर तो चटकन् ध्यानीं येत नाहीं. पण ज्ञानेश्वरांची वाणी नखशिखांत अलंकारांनीं नटलेली असल्यामुळें ती सालंकृत आहे हें सांगावयास नकोच.

हे अलंकार मात्र साहित्यसोनारानें माप व नमुना यांना धरून घडविलेले नसून, परब्रह्माच्या वर्णनांत त्यानींच म्हटल्याप्रमाणें त्यांची वाणीच स्वत:चें शरीर, अवयव, अलंकार, आयुधें व फुलें स्वत:च झाली आहे. तिथें अवयवाहून भिन्न असा निर्जीव अलंकार नाहींच. कर्णाप्रमाणें संरक्षणाचें कवच व सौंदर्याचें भूषण अशा सहजात कवचकुंडलानिशीं ती जन्मसिद्धच सालंकृत आहे.

हें सांगण्याचें कारण कांहीं टीकाकारांनीं त्यांच्या वाङमयांतील अलंकारांत साहित्यशास्त्राच्या व्याखेला धरून दोष काढले आहेत. साहित्यशास्त्र हेंहि व्याकरणाप्रमाणेंच प्रयोगशरण आहे. स्वत: साहित्यशास्त्र साहित्य निर्माण करूं शकत नाहीं कीं तें निर्माण करण्याला आवश्यक व उपयुक्त नियमहि घालूं शकत नाहीं. याचें गमक म्हणजे बहुतेक साऱ्या शास्त्रकारांनीं आपल्या व्याख्यांचीं उदाहरणें म्हणून कवींचीं वचनेंच उद्धृत केलीं आहेत; स्वत: बनऊन दिलीं नाहीत. शास्त्राचें नियम घटनांचें स्पष्टीकरण करतात. निसर्गाच्या नियमाप्रमाणें अपरिहार्यपणें त्या घडवित नाहींत. विशेषत: काव्याच्या बाबतींत तर कोणताच नियम कवीच्या स्वतंत्र प्रतिभेला बंधन वा मर्यादा घालूं शकत नाहीं. हें तत्त्व खुद्द साहित्यशास्त्राकारांनाहि मानावेंच लागलें आहे. आचार्य मम्मट काव्यप्रकाशाच्या प्रारंभींच कवीच्या वाणीचें वर्णन व स्तुति करतांना म्हणतात :–

नियतिकृतनियमरहितां ल्हादैकमयीमनन्यपरतंत्राम् ।
नवरसरुचिरां वाणीम् ।

नियत असा कोणताहि नियम जिला नाहीं. केवळ आनंदरूप, स्वतंत्र म्हणजे परक्यावर अवलंबून नसणारी, आणि नवरसमाधुर्यानें प्रचुर, परिप्लुत अशी वाणी. हे कवीच्या वाणीचें वर्णन ध्यानीं घेऊनच अशा कवींच्या काव्यावरून हुडकून काढलेल्या नियमाना धरून त्याच वाणीवर टीका करणें तर्कदुष्ट आहे हें उघड दिसून येतें. साहित्याशिवाय साहित्यशास्त्र निर्माण होत नाहीं. तशांत साहित्यशास्त्रानें निर्माण होतें तेंहि साहित्यकारांनीं स्वेच्छेनें व स्वच्छंदानें जी रीत पाळली तीलाच साहित्य शास्त्रांत नियम म्हणून मानतात. केवळ हे नियम पाळण्यानेंच साहित्य नवरसरुचिर होत नाहीं. हें वाटल्यास हे नियम पाळून कविता कराव्या व त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घ्यावा. सौंदर्य हें सुखाप्रमाणेंच आत्मसंवेद्य आहे. व्याख्येनें त्याचा बोध करून घेता व देतां येत नाहीं मला आतां सुख होतें कीं नाहीं याचें ज्ञान करून घेण्याकरितां जो सुखाची व्याख्या पाहूनच ठरऊं पाहिल त्याला आपणाला सुख होते कीं नाहीं हें समजणारहि नाहीं. हीच गोष्ट सौंदर्याच्या बाबतींत. सौंदर्याचें पृथक्करण करून त्याचे घटक काय आहेत हें पहाण्यानें सौंदर्याची प्रतीति कधीच येणार नाहीं. सौदर्य हें स्वयंभूच असतें; घटक मिळून बनलेलें नसतें, कीं नियमांनीं बनवितां येणारेंहि नसतें.

वृक्षाचें सौंदर्य पहातांना भूमितीच्या रेखाकृति अगदींच निरूपयोगी व अरसिक ठरतात. वृक्षाचा बुंधा पूर्ण वर्तुळाकार, त्याच्या फांद्या सरळ, साऱ्या समांतर समान जाडीच्या व पूर्ण वर्तुळाकृति व सारख्याच कोनाच्या, त्यांच्या डहाळ्याहि तशाच आकृतिबंधांत, पानेहि सारख्याच आकाराची, सारख्याच रंगाची व सारख्याच संख्येचीं असा वृक्ष भूमितीच्या दृष्टीनें आदर्श असेल पण त्यांत वृक्षाचें सौंदर्य तें काय आढळणार ? ती केवळ निर्जीव प्रमाणवद्धता आहे, सजीव सौंदर्य नव्हे.

ज्ञानेश्वरांच्या कांहीं उपमा–दृष्टांतांत लिंगवचनांची समानता पाळली गेली नाहीं म्हणून ते सदोष आहेत असा काहीं टीकाकारांचा आक्षेप आहे. व्याकरणांतील लिंगें म्हणजे जणूं काय खऱ्या खुऱ्या सजीव प्राण्यांच्या लिंगाप्रमाणेंच असावींत असा त्यांचा ग्रह दिसतो. मग एकपत्निव्रति पुरुषाला आतां दारा शब्दाचा संबंध जोडतां येत नाहीं असें म्हणावयाचें काय ? व्याकरणाप्रमाणें दारा हा शब्द पुल्लिंगी व नित्य बहुवचनांत आहे. तेव्हां व्याकरणाच्या लिंगवचनाप्रमाणे अनेक पत्नित्व व समलिंगी संबंध असा अर्थ होईल. तेव्हां व्याकरणांतील लिंगे हीं कल्पित व लोकव्यवहारूढ असतात. त्यांना अनुल्लंघ्य मानण्यांत वस्तुतः केवढी गफलत होते ती वरील उदाहरणावरून दिसून येईल लिंगवचनाचा व्यत्यास केल्यानें सौंदर्यहानी होते असें दाखविलें असतें तरच तेथें तो दोष म्हणून मानतां

येईल. पण हा दोष असतांहि सौंदर्याचें प्रकटन जर संपूर्णपणें होत असेल तर त्याला दोष म्हणणें अनभिज्ञतेचें अरसिकतेचें लक्षणच होय.

दुसऱ्या एका समीक्षकानें ज्ञानेश्वरांच्या वाङमयांत त्याच त्याच उपमा, तेच तेच दृष्टांत अनेकवार आल्यामुळें कंटाळवाणें होतात असा आरोप केला आहे. प्रस्तुत टीकाकारानें ज्ञानेश्वरी ढोबळपणें वरवरच वाचली असावी असें दिसतें. जर कां त्यानीं ती काळजीपूर्वक वाचून उपमा दृष्टांतांचा सूक्ष्म अभ्यास केला असतां तर उपमा व उपमेय तींच असूनहि वर्णनाच्या अनुसंधानांत ती मांडण्यांत दाखविलेली अनुपम कुशलता, नाविन्य निर्माण करण्याचें कौशल्य पाहून त्यांचे डोळे दिपूनच गेले असते. भिन्नतेमध्यें नाविन्य निर्माण करणें सोपें आहे. नाविन्याशिवाय भिन्नताच उत्पन्न होत नाहीं. पण एकत्वांत नाविन्य निर्माण करून दाखविणें याला अचाट प्रतिभा, अपार कल्पनाशक्ति, अपार शब्दप्रभुत्व असावें लागतें. जल–तरंग, सुवर्ण–अलंकार, मृत्तिका–घट, तंतु-पट हें दृष्टांत शेंकडयानीं आले आहेत. पण एकदां ज्या स्वरूपांत जी उपमा अगर जो दृष्टांत आला आहे त्याच स्वरूपांत तो पुनः आला आहे असें चुकूनहि सांपडणार नाहीं. एकाद्या उदाहरणानें हें सिद्ध करावें म्हटलें तरी खूपच विस्तार होईल. शिवाय कोणाहि अभ्यासकाला हें स्वतःच अनुभव घेतां येण्याजोगें आहे. अशानें कोणत्याहि एकाच उपमानाच्या आलेल्या सर्व उपमा एकत्रित करून पहाव्यात, अभ्यासाव्यात. म्हणजें आमच्या विधानाची सत्यता पटेल. अभ्यासकाचे डोळे दिपतील एवढी विविधता त्याला त्यांत प्रत्ययास येईल.

२. ज्ञानेश्वरांची भाषा ही चित्रभाषा आहे हें आम्ही मागें म्हटलेंच आहे. चित्रभाषेला सादृश्याचे अलंकार अत्यावश्यक आहेत. सादृश्याच्या अशा या ठोकळ्यानींच सदृश वस्तूचें चित्र डोळ्यापुढें यथार्थतेनें उभें करतां येतें. त्यामुळेंच सादृश्यावर आधारलेले उपमा, दृष्टांत, रूपक, व उत्प्रेक्षा हे अलंकार ज्ञानेश्वरानीं उपयुक्त म्हणून आपल्या सर्व वाङमयांत सर्वत्र वापरले आहेत. या चार अलंकाराच्या जोडीला, अतिशोक्ति हा सर्व अलंकाराचा आत्मा समजला जाणारा अलंकार यथेष्ट वापरला आहे. किंवहुना अतिशयोक्ति करावी तर ती ज्ञानेश्वरानींच. त्यांनाच खऱ्याखुऱ्या अर्थानें "अतिशयोक्तिप्रभु" म्हणतां येतें त्यांचें हे अलंकार इतकें विपुल आहेत कीं त्या सर्वांचा तर राहोच पण नमुन्यादाखल थोड्या अलंकाराचा विचार येथें करण्यानेंहि विस्तार होत असल्यामुळें तुरळक उपमा, दृष्टांत तेवढेंच येथें विचारांत घेऊं.

उपमा व दृष्टांत यामध्यें साहित्यकारांनीं थोडा भेद दाखविला आहे. पण

ते दोनहि अलंकार सादृश्यावरच आधारलेले आहेत. ते इतके सदृश आहेत की कित्येक वेळां उपमा कोणती व दृष्टांत कोणता हें विचक्षण अशा साहित्यशास्त्रज्ञाशिवाय इतरांच्या ध्यानींहि येणार नाहीं सौंदर्यप्रतीतीला मात्र ही उपमा कीं दृष्टांत याचें ज्ञान अनावश्यकच. दोघामध्यें फरकहि अगदींच अल्प. उपमा म्हणजें "साधर्म्यमुपमा भेदे" । भिन्न वस्तूमध्यें समान धर्मता दाखविणें म्हणजे उपमा. तर दृष्टांत म्हणजे "भावानां प्रतिबिंबनम्" एका वस्तूच्या प्रतिबिंबामध्यें जसें अनेकविध सादृश्य असतें तसें दृष्टांतामध्येंहि असावें लागतें. एकाच धर्माचें एकविध सादृश्य म्हणजे उपमा तर अनेक धर्माचें अनेकविध सादृश्य म्हणजे दृष्टांत. रसिक वाचकांना मात्र सौंदर्यग्रहणाला या व्याख्यांच्या फारसा उपयोग नाहीं. सादृश्य तेवढेंच विवक्षित असल्यामुळें या दोन्हीं अलंकाराचा एकत्रच विचार करणें अधिक सोईचें आहे. म्हणून उपमा, दृष्टांत असा भेद न करतां त्यांच्या सादृश्यमूलक अलंकाराचा विचार करूं.

एकच उपमा भिन्नच नव्हे तर विरुद्ध गोष्टींनेंहि सारख्याच यथार्थतेनें लाऊन दाखविणें हें अलौकिक कौशल्याचें आहे हे कोणीहि सहृदय मनुष्य मान्य करील. तशी करामत ज्ञानेश्वरानीं करून दाखविली आहे. तिचा आतां विचार करूं.

सद्‌बुद्धि व दुर्बुद्धि या दोहीनांहि दिपाचा एकच दृष्टांत समर्पकपणें व यथार्थतेनें त्यानीं लाऊन दाखविला आहे. दोन्हीं ठिकाणीं तो सारखाच समर्पक ठरतो हा त्याचा विशेष, सद्‌बुद्धीचें वर्णन करताना ते म्हणतात :–

जैसी दीपकलिका धाकुटी । परि बहुत तेज–तें प्रकटी ।
तैसी सद्‌बुद्धि ही थेकुटी । म्हणों नये ॥

दीपाच्या ज्योतीच्या आकारमानानें तिचें महत्त्वमापन करूं नयें. जेमतेम पाव, अर्धाइंच असलेल्या या दिव्याच्या ज्योतीचा प्रकाश सर्व खोलीभर पसरतो-प्रकाशित करतो. ज्योति लहान असली म्हणून तिचा प्रकाश कांहीं लहान असत नाहीं. त्याचप्रमाणें सद्‌बुद्धि ही लहान म्हणून तिची उपेक्षा, अवहेलना करूं नये. या लहान वाटणाऱ्या सद्‌बुद्धीनेंच विवेकाचा प्रकाश साऱ्या देहेंद्रियांत पसरतो व त्यांच्या क्रिया उजळतो अशा प्रकारें सद्‌बुद्धीला हा दृष्टांत समर्पकपणें लाऊन नंतर दुर्बुद्धीचें वर्णन करतांना तोच दीपाचा दृष्टांत येथेंहि तितक्याच समर्पकपणें उपयोजिला आहे. ते म्हणतात :–

गुण तेतुला खाय । स्नेह कीं जाळीत जाय ।
लागे तेथ होय । मसी ऐसें ॥

जीवनें शिंपिला तिडपिडी । विजिला प्राण सांडी ।
लागला तरी काडी । उरीं नेदि ॥
अळुमाळु प्रकाशु करी । तेतुलेनिचि उवारा धरी ।
तया दीपाचिये परि । सुविद्धु जो ॥

वरील ओव्यांत श्लेष साधून ज्ञानेश्वरानीं दिवा आणि दुर्वुद्धि याचें तुलनात्मकपणें समर्पक व सुरस वर्णन केले आहे. प्रथमत: दिव्याच्या अपेक्षेनें पहातां दिवा गुण म्हणजे वात संपूर्ण खातो. स्नेह म्हणजे तेल जाळीत जातो. वरें जर कोठें घसटून लागला तर काळा काजळीचा शाईप्रमाणें डाग पाडणार. जीवन म्हणजे पाण्यानें शिंपले तर तड तड् करतो, तडफडतो. विझिला म्हणजे वारा घातला तर प्राण सोडतो, विझतो आणि जर कां कुठें चुकून लागला तर सर्वाची राखरांगोळी करून एक काडीहि शिल्लक राखणार नाहीं. वरें प्रकाशहि जेमतेमच. उष्णता म्हणावी तर उवारा या दृष्टीनें यथातथाच. अगदीं जवळ पहावें तरच तिचा लाभ, अनुभव. अशा प्रकारचें हें दुर्वुद्धिचें ज्ञान.

आतां हेंच वर्णन ज्ञानाला किती समर्पकपणें लागूं पडतें पहा. गुण म्हणजे सद्गुण खातो–गुणाचो माती करतो. थोड्याश्या ज्ञानाच्या घमेंडीनें त्याला कार्याकार्याचा योग्ययोग्यतेचा धरबंध रहात नाहीं. नीतिनियमांचा उपदेश आपल्या ज्ञानापुढें त्याला तुच्छ असे वाटतात. त्यांची तो उपेक्षा करतो.

स्नेह म्हणजे प्रेमभाव, भावनेचा ओलावा. पण क्षुल्लक अशा ज्ञानानें तो स्नेहशून्य अतएव रूक्ष होतो. त्याच्या भावनेचा ओलावा नाहींसा होतो; स्नेहभाव सुकून जातो.

जेथें जेथें त्याच्या या ज्ञानाचा स्पर्श होईल, तें प्रकटेल तेथें तेथें काळेकुट्ट असे अज्ञानाचेच शिडकावे–काळे डागच डाग. म्हणजे त्याचें ज्ञान दोषैकदृष्टि असतें. तें जें जें पाहिल तेथें असलेले नसलेलें दोष मात्र पाहील.

जीवन म्हणजे पाणी तें प्राणोपकारक. पण म्हणून जीवनाला उपकारक अशा गोष्टींचा उपदेश करूं गेल्यास हा तुटपुंजा ज्ञानी तडफडतो जसा दिवा पाण्याच्या स्पर्शानें तडतडतो. तसें या दुर्वुद्धमाणसाला हितोपदेश केल्यास तडफडतो. आपण एवढें मोठे ज्ञानी आपल्याला उपदेशाची काय गरज ? आणि तसा तो करण्याचा अधिकार कोणाला ?

तसेंच वारा म्हणजे जगाचा प्राण पण तोच वारा दिव्याला विझवितो. तसें

शांतीच्या समाधानाच्या सुखाच्या गोष्टी त्याला सांगूं गेल्यास त्याच्या ज्ञानाचा प्राणत्याग होतो. अशी त्याची अवस्था. चांगल्या गोष्टी ऐकणें त्याला प्राणांतिक दु:खाचें वाटतें. हाच अर्थ प्रभावीपणें व्यक्त करतांना दुसऱ्या एका ठिकाणी ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "शीता जलाचिये भेटी । तांतलां तेलीं आगी उठीं ।।" पाणी म्हणजें विस्तव सुद्धां थंड करणारें पण तें तापलेल्या तेलांत पडतांच त्या तेलाचा उलट भडकाच उडतो, आग उठते. हा विपरित परिणाम त्या तापलेल्या तेलाचा दोष होय. पाण्याचा नव्हे. तसेंच सुखासमाधानाच्या गोष्टी ऐकून सर्वांनाच सुख वाटतें. पण दुर्बुद्ध माणसाला मात्र त्याच्या सर्वांगाचा दाह होतो.

त्याच्या त्या ज्ञानाचा प्रकाशहि जेंमतेमच. इतका कीं त्यालाच स्वत:चें हित अहित हेंहि दिसूं नये. त्याच्या ज्ञानामुळें असणारी त्याची कर्तुत्वशक्ति अशीच क्षुल्लक. त्याचप्रमाणें या दुर्बुद्ध माणसाची क्रिया. संधि मिळतांच सभोवतालच्या साऱ्यांचाच नाश करते. अशा प्रकारें एकच दृष्टांत परस्परविरुद्ध गोष्टींना सारख्याच कार्यक्षमतेनें लाऊन दाखविल्याचे उदाहरण अन्यत्र सांपडणें अशक्य आहे.

३. निर्दोष उपमा न सांपडली तर त्यांतील वैगुण्य दाखऊन व तें काढून टाकून तिचाहि उपयोग करून घेऊन उपमेची होणारी अडचण टाळण्याचें त्यांचें कौशल्यहि असेच अलौकिक असेच आहे. चित्र भाषेला तर रूपाची अत्यंत आवश्यकता. रूप प्रगट करावयाचें तर उपमा दृष्टांतादिकांनी चित्र उभें करणारे अलंकार हवेत. पण अभिप्रेत अर्थ व्यक्त करावयाला जेथें समर्पक उपमा व दृष्टांत सापडत नाहीं तेथें सुद्धां ज्ञानेश्वरांची वाणी कुंठित न होतां अपूर्ण दृष्टांत आपल्या कल्पकतेनें पूर्ण करून अभिप्रेत विषयाचें निर्दोष व संपूर्ण चित्र त्यानीं रेखाटलें आहे. त्याहि दृष्टीनें कांहीं उपमा दृष्टांत विचारांत घेऊं.

साक्षात्कारी पुरुषाला सारेंच ब्रह्मरूप, म्हणून समान योग्यतेचें वाटतें. तें कसें हें समजाऊन देताना ज्ञानेश्वर परिसाचा दृष्टांत देऊन सांगतात कीं परिसाच्या कसोटीवर हिणकसहि सोन्याचा कस त्यावर पारखल्यास तो शंभर नंबरीच लागावा, त्याप्रमाणें साक्षात्कारी पुरुषाच्या साक्षात्काराच्या कसोटीवर सारेच पदार्थ शुद्ध ब्रह्म असेंच दिसतात, ठरतात.

परीस ही एक कविकल्पना आहे. पण तीहि सोन्याची कसोटी म्हणून नव्हे. हा त्या उपमेंतला अपुरेपणा. पण ज्ञानेश्वरानीं त्या परिसाला कसोटीचा दगड करून परीस हा जसा हीन धातूचें शंभर नंबरी सोनेंच करतो व तोच त्याचा कस

म्हणून दाखवितो. या त्याच्या गुणाचा उपयोग कसोटीरूपानें करून घेऊन तो दृष्टांत सांग व समर्पक केला.

तसेंच विक्रियाहीन व्यक्त करण्याकरितां. वृक्षबीजाचा अपुरा दृष्टांत देऊन तो पूर्ण केल्यास त्याचें समर्पक वर्णन कसें करतां येतें हें दाखवितांना ते म्हणतात:–

न फुटतां बीजकणिका । माजी विस्तारे वटु असिका ।
तऱ्ही अद्वैतफांका । उपमा आथी ॥

एकाच ब्रह्माचे अनंत, भिन्न व विरूद्ध प्रकारचे पदार्थ विक्रियेशिवाय कसें होऊं शकतात आणि होऊनहि कसें सत्य असूं शकतात याचें स्पष्टीकरण वरील दृष्टांतांत ज्ञानेश्वर करीत आहेत. बीजापासून वृक्ष होतो पण तो बीज नष्ट होऊन. बीज आणि वृक्ष दोन्हीहि एकाच वेळीं आपल्या संपूर्ण इतिहासासह असूं शकत नाहींत. हें वैपम्य जर नसतें आणि बीज अभंग राहून त्याचवेळीं संपूर्ण इतिहासासह वृक्षहि असता तर एकाच बीजरूप ब्रह्मापासून प्रपंचरूप सृष्टीचा झालेला आविष्कार विलास म्हणून दाखवितां आला असता. या दृष्टांतात ज्ञानेश्वरांचें सारें तत्त्वज्ञान बीजरूपानें व त्याचवेळीं वृक्षरूपानेंहि साठविलेलें आहे. वृक्ष म्हणजे अंकुरापासून त्याचें लाकूड होईपर्यंत झालेलीं बीजशक्तीचीं रूपांतरेंच होत. हीं क्रमवर्ति अशीं रूपांतरें एकाचवेळीं बीजावरोवरच आस्तित्वांत असणें म्हणजेच तीं एकाच काळीं आस्तित्वांत असलेल्या सिनेमा फिल्ममधील स्थिर चित्राप्रमाणें अगोदरच आस्तित्वांत असणें. या एकाच काळीं आस्तित्वांत असलेल्या सर्व रूपांतरांत गतिमुळें अनुक्रम निर्माण होतो. आणि मग पूर्ववर्ति व उत्तरवर्ति असा इतिहास निर्माण होंतो. यालाच आपण उत्पत्ति, स्थिति व नाश असें म्हणतो. वस्तुत: हीं तीनहि रूपें एककालीन म्हणजेच कालातीत असतात. सिनेमाची फिल्म केव्हां तरी अनुक्रमयुक्त चित्रांचें चित्रण असतें. पण ज्ञानांतील ज्ञानाकाररूपीं चित्रे मात्र अशीं आगंतुक वनविलेलीं असत नाहींत, तर तीं सारींच स्वयंभू चिरंतन असतात.

तसेंच आणखी एका दृष्टांतांतील वैपम्य दाखऊन व तें काढून टाकून अभिप्रेत अर्थ व्यक्त करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात:–जीभेला तर पक्वान्नाहून गोड व रोगाचें नि:शेष निर्मूलन करणारें असें औषध नाहीं, मग सत्पुरुषांच्या वचनाला उपमा कुठली सांपडावी ? म्हणजे औषध गोड व रोगनाशक एकाच वेळीं असतें तर सत्पुरुषांच्या उपदेशाला समर्पक दृष्टांत लाभला असता. इतकें असूनहि या वैपम्यपूर्न दृष्टांताला पूर्ण करून अभिप्रेत अर्थ व्यक्त केल्यावरहि अव्यंग असा दृष्टांत देतांना ज्ञानेश्वर सांगतात, डोंगर, पर्वत फोडणारें

पाणी किती कठोर, शक्तिमान. तें कडें पहाड कोसळून पाडणारें, शिलाखंडहि वाहूत नेणारें. पण तेंच पाणी अत्यंत नाजूक अशा पापण्यांना दुखावत तर नाहींच पण शांत, शीतल करतें. तसेंच श्रोत्यांच्या मनातील संशय, शंका, आक्षेप यांचे कडे, दुर्ग वाहून नेणारें उपदेशाचें पाणी श्रवणाच्या पापणीला अत्यंत सुखदायी होतें. ऐकतांना गोड आणि संदेह, शंका, आक्षेपहि नष्ट करणारें.

असे समर्पक दृष्टांत ज्ञानेश्वरानीं आपल्या ग्रंथांत सर्वत्र विखुरले आहेत. या पलीकडे जाऊन व्यंगमुक्त दृष्टांत, उपमा सांपडतच नाहीं तेथेंसुद्धां ज्ञानेश्वरांची प्रतिभा कुंठित होत नाहीं. भौतिक सृष्टीत नाहीं ते कल्पनासृष्टींत निर्माण करून आपला अर्थ ते समर्पक व प्रभावीपणें व्यक्त करूं शकतात. तें कसें तें पहा.

४. अज्ञान नाहीं, इतकेच नव्हे तर तें असूंच शकत नाहीं याला दृष्टांत कांहीं सांपडेना तेव्हां त्यानीं आपल्या दिव्य प्रतिभेनें एक दृष्टांत निर्माण करून हा प्रश्न समर्पकपणें विनतोड व निरुत्तर करणाऱ्या रीतीनें सोडविला आहे. अज्ञानाप्रमाणेंच मीठाची मासळी नाहीं. असूं शकत नाहीं. पण अज्ञानाप्रमाणें, घडीभर ती आहे असें मानलें, गृहित धरलें, तरी ती जिवंत राहूं शकत नाहीं हें तिच्या स्वरूपाकडे पाहातांक्षणींच चटकन् ध्यानीं येतें. मासळी म्हणून ती पाण्याविना जगूं शकत नाहीं, आणि मिठाची म्हणून पाण्यांतहि राहूं शकत नाही. अशा दोनहि प्रकारें तिचा नाश अपरिहार्यच असतो. म्हणून अशी मिठाची मासळी मानून वा न मानून सारखेंच. एकंदरींत तें निरुपयोगीच. अज्ञान देखील असेंच मानून न मानून सारखेंच निरुपयोगी. अज्ञान असावे तर तें ज्ञात्याला. ज्ञाता तर ज्ञानरूप. तेव्हां त्याच्याशीं संबंध आल्यास अज्ञान ज्ञानरूपच होणार. त्याचें अज्ञानत्वच नष्ट होईल. ज्ञात्याशिवाय अज्ञान, निराधार म्हणून, पाण्याच्या वाहेरील मासळीप्रमाणें नष्ट होईल. हा गूढ अर्थ व्यक्त करतांना मिठाच्या मासळीचें चित्र ज्ञानेश्वरानीं केवळ कल्पनेनेंच रेखाटलें आहे. तें किती समर्पक, सयुक्तिक सोपपत्तिक म्हणून संपूर्ण उलगडा करणारें आहे हें पाहून मन आश्चर्यानें थक्क होतें. या चित्रांत प्रत्यक्ष प्रयोगरूप असें चित्र व त्याचवरोवर तें सयुक्तिक असें दाखविणारी उपपत्ति एकत्रित झाली आहेत. त्यामुळें तें चित्र म्हणजे केवळ कल्पनाविलास नव्हे कीं ती उपपत्ति केवळ तर्काची कसरत नव्हे हें निःसंदिग्धपणें दिसून येतें.

आत्मा ज्ञानरूप असल्यामुळें स्वतःला जाणूं शकत नाहीं हे मान्य केल्यावर, ज्याचें ज्ञान होत नाहीं, त्याचें आस्तित्व कसें सिद्ध करावें हा प्रश्न सोडवितांना ज्ञानेश्वर भौतिक सृष्टींत अशक्य अशी गोष्ट आपल्या कल्पनेनें रंगऊन ती चित्ररूपानें उभी करून सांगतांत, "जो निरंजनीं निदेला स्तंभ घाला तो आणिकीं नाहीं देखिला।

आपुलाहि निमाला । आठवु तया ॥ परि जीवें नाहीं नोहे । तैंसें शुद्ध असणें आहे ।" ज्या ठिकाणीं कोणताहि सजीव प्राणी नाहीं अशी जागा भूतलावर मिळणें अशक्य. पण ज्ञानेश्वराच्या कल्पनासृष्टींत मात्र अशी जागा आहे. त्या ठिकाणीं एकादा मनुष्य झोंपल्यास त्याला अन्य कोणी जाणीत नाहीं. आणि झोपलेला असल्यामुळें तो स्वतःला जाणीत नाहीं. पण असें असूनहि त्याचे आस्तित्व निरावाध आहे. यावरून स्वतःच्या इतरांच्या ज्ञानाचा विषय न होतांहि ज्ञान कसें असूं शकतें याचें हुवेहुव चित्र डोळ्यासमोर उभे रहातें.

५. आतां आत्मा ज्ञानरूप असल्यामुळेंच अज्ञेय कसा आहे तें सांगतांना ढोळ्याचा दृष्टांत देऊन ज्ञानेश्वरसांगतात–"आपुलिया वुबुळा । दृष्टि असोनि अखम डोळा । तैसा आत्मज्ञानीं दुवळा स्तंभ ज्ञानरूप जो ॥ या पूर्वीच्या ओवींत ज्ञानरूप आत्म्याचें अज्ञेयत्व गृहित धरून त्याचें आस्तित्व कसें वुद्धिसंगत आहे हे चित्ररूपानें दाखविलें. आतां अज्ञेय असूनहि आत्मा ज्ञानरूप कसा, आणि ज्ञानरूप असूनहि अज्ञेय कसा हें विकट तत्त्व उलगडून दाखवितांना या ओवींत ज्ञानेश्वर म्हणतात. डोळा दर्शनशक्तियुक्त आहे हें सर्वमान्य. सूक्ष्म असो वा स्थूल असो, जवळचे वा दूरचे असो दृश्य पदार्थ तो पाहूं शकतो. पण डोळा स्वतः दृश्य असूनहि सर्व पहाणारा तो स्वतःला मात्र पाहूं शकत नाहीं. ही गोष्ट स्वाभाविक असल्यामुळें त्याच्यांत जशी अयुक्तता असत नाहीं. तसें आत्मा स्वतः ज्ञानरूप असल्यामुळें ज्ञानभिन्न ज्ञेय तो जाणूं शकतो. पण ज्ञानाशीं अभिन्न, एकरूप असणाऱ्या स्वतःला माव जाणूं शकत नाहीं. कारण तें स्वभावतःच अशक्य आहे. डोळा जसा स्वतःला पाहू शकत नाहीं म्हणून आंधळा ठरत नाहीं तद्वतच ज्ञानरूप आत्मा स्वतःला जाणूं शकत नाहीं. म्हणून तोहि अज्ञानी ठरत नाहीं. हा दृष्टांत किती समर्पक व विनतोड आहे हें ज्ञानेश्वरानीं रेखाटलेल्या डोळ्याच्या चित्रानें प्रत्येकास दृष्टिगोचर होईल. असो, आतां एक दोन समर्पक, सरस व सहृदय अशा उपमांचा विचार करून हा विषय संपवूं.

दोन विषयांच्या प्रत्येकीं दोन दोन उपमा विचाराकरितां घेऊं. एकांत एक उपमा एकदेशीय घेऊन त्यांतील व्यंग काढून टाकण्याकरितां त्याहून व्यापक, सरस व समर्पक अशी उपमा देऊन ज्ञानेश्वरानीं विषय स्पष्ट व सिद्ध केला आहे. तर दुसऱ्या विषयाच्या उपमांत ज्ञानेश्वरांची लोकोत्तर सहृदयता, सहिष्णुवृत्ति हीहि विषयाच्या स्वरूपाबरोवरच प्रकतात.

ऐकदेशीय व व्यापक म्हणजें साकार-परिच्छिन्न व निराकार म्हणजे अपरिच्छिन्न आत्म्याच्या या दोन्हीं रूपामध्यें एकच तत्त्व, एकच योग्यता व एकच

सामर्थ्य आहे. त्यामुळें म्हणून वरवर पहातां बुद्धीला भेद दिसला तरी तत्त्वामध्ये फरक कसा पडत नाहीं हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :—

पैं जे वानी श्यांतुका । तेचि वेगळिया वाला एका ।
एकदेशीया व्यापका । सरिसा पाडू ॥
अमृताचिये सागरीं । जे लाभे सामर्थ्याची थोरी ।
तेचि दे अमृतलहरी । चुळी घेतलिया ॥

सोन्याच्या शंभर तोळ्याचा लगडीचा जो कस तोच तिच्या एका वालाचा वालाच्या पटीच्या प्रमाणांत लगडीचा कस वाढत नाहीं, किंवा वालाचा कस लगडीच्या भागाच्या प्रमाणांत कमीहि होत नाहीं. आकार लहान असो वा मोठा असो कसाची शुद्धता व संपूर्णता एकच असते. असें परिच्छिन्न झालें तरी आत्म्याचें स्वरूप ज्ञानमात्रच. अपरिच्छिन्न असलें तरी ज्ञानमात्रच. त्याच्या ज्ञानस्वरूपांत परिच्छन्न वा अपरिच्छिन्न यामुळें कांहीहि विशेष वा उणीव निर्माण होत नाहीं. कस म्हणजे शुद्धता या दृष्टीनें हा दृष्टांत पुरेपूर समर्पक आहे. पण किंमत म्हणून त्यांचें सामर्थ्य, थोरवी सारखी नाहीं. ज्ञानेश्वरांना परिच्छिन्न व अपरिच्छिन्न यामध्यें एवढेंहि वैषम्य नको होतें. त्यांना तें मान्य नव्हतें. तत्त्वाच्या शुद्धतेवरोबरच सामर्थ्यहि समानच हवें होतें. म्हणून दुसऱ्या ओवींत दुसरा दृष्टांत देऊन ते म्हणतात; अमृताच्या समुद्रांत एका चुळीच्या कितीतरी पट अमृत असतें. पण त्याचें अमर करण्याचें सामर्थ्य चूळभर वा समुद्रभर अमृतांत सारखेंच. उलट चूळ सहजासहजी, विनासायास घेऊन अमर होतां येतें. अमरपणाच्या लोभानें सारा समुद्रच प्यावयाचा तर त्याला एकादा अगस्तिच पाहिजे. आणि त्यालाहि एवढें दुष्कर कृत्य करून लाभ मात्र सहजीं घेतल्या गेलेल्या चुळीएवढाच. म्हणजे परिच्छिन्न व अपरिच्छिन्न या दोन्ही परमात्मरूपांची थोरवी सारखीच आहे. शिवाय परिच्छिन्नाची उपासना अगदीं सहजगत्या आनंदानें होऊं शकते. उलट अपरिच्छिन्नाची उपासना एकादा अगस्तिच करूं जाणें ? आणि एवढें करूनहि लाभ कांहीं अधिक नाहीं. तर "आगळे कष्टचि तया" या उपमांत समर्पकता किती तंतोतंत आहे व त्यांतून त्याचें तत्त्वज्ञानहि कसें सुसंगत निघतें हें दिसून येतें. वाराव्या अध्यायांत सगुण भक्तीची प्रशंसा करतांना ज्ञानेश्वरानीं जे विचार मांडलें आहेत त्याचाच संक्षेप या ओव्यांत स्पष्ट व सुबोध असा मित भाषेंत केला आहे.

सत्पुरुष सर्वत्र सम कसें असतात, अरिमित्राशींहि सारखीच, सहृदय स्नेहयुक्त सेवावृत्ति दाखवितात याचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

जो खांडावया घाव घाली । कां लावणी जयानें केली ।
दोघां एकचि साऊली । वृक्ष दे जैसा ॥
नातरी इक्षुदंडू । पाळीतया गोडू । गाळीतया कडू । नोहेचि जेवीं

वृक्ष लाऊन त्याची जोपासना करून जो वाढवितो त्याला तो वृक्ष जी सावली देतो तीच सावली तो वृक्ष तोडणाऱ्यालाही देतो. झाडाला पाणी शिंपून, खत घालून कामानें थकल्यामुळें ज्यावेळीं वृक्ष लावणारा झाडाखालीं बसतो त्यावेळीं आपल्या पोशिंद्याला जी सावली तो वृक्ष देतो तशीच सावली त्या वृक्षाच्या शाखा तोडून थकलेल्या लांकूडतोड्याला तो विश्रांतिकरितां बसला असतां त्यालाहि मिळतें. उंसाचेंहि तसेंच. उंसाची पेरणी करून वर्षभर मशागत करणाऱ्या शेतकऱ्याला तो उंस जेवढा गोड तेवढाच क्षणार्धांत त्याला तोडून निष्प्राण करणाऱ्या व गाळणाऱ्यालाहि तेवढाच गोड. किंवहुना त्या गाळणाऱ्याला तो अधिक गोड. लावणी करणाऱ्याला त्याचा सारा रस चाखतां येत नाहीं. शिवाय चाऊन चोखून खाण्याचे परिश्रम आहेतच. उलट घाण्यांत उंसाचा रस निःशेष निघतो. त्यामुळें तो अधिक रुचकर तर असतोच, पण सुलभपणें पितां येतो. श्रमसायास नाहींत. अरिमित्रांच्या बावतींत सतपुरुषहि असा सद्भाव, किंवहुना दुर्जनाविषयीं अधितर सहानुभूति, विशेष दया ते दाखवितात. याचें उदाहरण स्वतः ज्ञानेश्वरच होत. जन्मभर समाजाकडून छळ सहन करूनहि त्यांच्या एवढ्या विस्तीर्ण वाङमयांत समाजाविषयीं कडवटपणाचा एकहि उद्‌गार सांपडणार नाहीं. उलट सर्वांचेंच कल्याण व्हावें, सर्वांनाच आनंदाची प्राप्ति व्हावी आशीच अतिरिक तळमळ त्यांच्या सर्व वाङमयांत दिसून येतें.

--o--

प्रकरण १० वें

सालंकृतवाणी. रूपक

१. रूपक म्हणजे उपमान व उपमेय यांच्यातील सादृश्यावर अभेदाचा आरोप करणें, सादृश्याऐवजीं अभेद मानणें. उपमा दृष्टांतात उपमान व उपमेय हीं भिन्न रहातात. तेथें त्यांचें सादृश्यच तेंवढें दिसावें अशी त्यांची मांडणी केलेली असतें. पण रूपकामध्यें उपमानाच्या ठिकाणीं उपमेयाची कल्पना करून उपमेय हें उपमानच आहे असें दाखविलें जातें.

ज्ञानेश्वरांच्या वाङमयांत उपमा आणि दृष्टांतावरोवरच रूपकाचाहि सुळसुळाट आहे. ज्ञानेश्वरीचा प्रारंभ तसाच शेवटहि रूपकानें केला आहे. आरंभी वाङमयाचें गणेशरूपानें सांग रूपक इतक्या समर्थपणें रंगविले आहे कीं एकाद्या चित्रकारानें तें चित्र रेखाटलें आहे असे वाटतें. त्यातील प्रत्येक अवयवाची कल्पनाहि अत्यंत अन्वर्यक, समर्पक व हेतुपूर्वक केली आहे. या रूपकाचा येथें विचार करणें हें विस्तारभयास्तव टाळावें लागत आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत गीतेवर भव्य प्रासादाचें केलेलें रूपहि असेंच नेत्रदीपक मंत्रमुग्ध करणारें असेंच आहे. इतकें असूनहि ग्रंथाच्या स्वरूपाची यथार्थता त्यांत तंतोतंत पाळली गेली आहे. हेंहि रूपक अतिविस्तृत असल्यानें आणि साऱ्या ज्ञानेश्वरीचा संक्षेप त्यांत असल्यानें त्याचा ऐथें विचार करणें म्हणजे सारी ज्ञानेश्वरीच सांगणें होय. म्हणून विस्तारभयास्तव तेंहि येथें सोडून द्यावें लागतें.

याशिवाय मायानदीचें, चित्सूर्याचें, अश्वत्थ वृक्षाचें, स्वयंचालित यंत्राचें अशी कितीतरी रूपकें ज्ञानेश्वरींत साधलीं आहेत. तीं सारींच हृदयंगम आहेत. त्यांत सरस निरस निवड करणेंहि अशक्य. शिवाय अशापैंकी कांहींचा ओझरता उल्लेख मागें येऊन गेलेलाच आहे. म्हणून या ठिकाणीं त्यांच्या एका विपर्यास केलेल्या अभंगांतील रूपकाचा विचार करूं.

२. संसारावर मोगरीच्या वेलीचें सुंदर रूपक करणाऱ्या या अभंगांत ज्ञानेश्वर म्हणतात :—

इवलेंसें रोप लावियलें द्वारीं । त्याचा वेलू गेला गगनावरी ।
मोगरा फुलला मोगरा फुलला । फुलें वेंचिता तो अतिभारू
कळीयासी आला ॥ध्रु॥
मनाचिये गुंतीं गुंफोनिया शेला । बापरखुमादेवीवरू विठ्ठलीं अर्पिला ॥२॥

या अभंगाचा कै. प्रो. दांडेकर, प्रो. तुळपुळे, व डॉ. जोशी यांनीं संप्रदायपर अर्थ लावला आहे. यांत उपमेय अनिर्दिष्ट असल्यामुळें, ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान त्यांची विचारसरणी व अभंगांतील प्रत्यक्ष शब्द यांच्या बळावरच याचा अर्थ लावला पाहिजे या तीनहि विद्वानांनीं वारकरी संप्रदायाचें लहान रोपटें ज्ञानेश्वरानीं लावलें. आणि वारकरी संप्रदायाच्या वेलीला अपार विस्तार लाभला. मोगऱ्यानीं तो भरून आला असा अर्थ केला आहे. हा अर्थ ज्ञानेश्वरांच्या वरील अभंगांतील सर्व शब्दाशीं सुसंगत आहे कीं काय याचा येथें विचार करूं.

झाड, रोप लावणें म्हणजे तें कांहीं रस्त्यावर अगर परक्याच्या हद्दींत नव्हे. तें स्वत:च्याच दारीं लावावें. म्हणजे स्वत:च्या घराच्या अंगणांतच. संप्रदायाचें हें रोप स्वत:च्या दारीं लावलें याचा अर्थ ज्ञानेश्वरानीं स्वत:चा संप्रदाय निर्माण केला, अगर स्व:च्या घरांतील नातेवाईकांना वारकरी बनविले असा होतो. ज्ञानेश्वर स्वत: प्रतिवर्षी वारी करीत होते असा कोठेंच उल्लेख नाहीं. त्यांचा संप्रदाय तर नाथसंप्रदाय होता. पण त्यांच्या ग्रंथांनीं सर्व सामान्य लोकांना भक्तिमार्गाचा उपदेश केला, व भक्तिमार्गच वारकऱ्यांनाहि अभिप्रेत असल्यामुळें ज्ञानेश्वरांचे ग्रंथ हे वारकऱ्यांचे श्रुतिग्रंथ झाले. तशांतहि अनुभवामृत व चांगदेव पांसष्टी हे वारकरी संप्रदायांत कसें व कितपत सामावतात हें एक कोडेंच आहे. या दोनहि ग्रंथांत विष्णु व त्याचा अवतार कृष्ण यांचा उल्लेख नाहीं. भजनाचीहि नांवनिशाणी नाहीं. पंढरीचा मागमूसहि नाहीं. आणि हे ग्रंथ ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें सारसर्वस्व होत. यावरून ज्ञानेश्वरानीं हे ग्रंथ हेतुपूर्वक वारकरी संप्रदायाची प्रतिष्ठापना करण्याकरितां लिहिलें होतें असें दिसत नाहीं.

वरें रोप लावलें व त्याचा वेल गगनावर गेला, आकाशव्यापी झाला असें पहिल्या कडव्याच्या दुसऱ्या चरणांत ज्ञानेश्वर म्हणतात, वारकरी संप्रदायाचा विस्तार काय इंद्रलोक, चंद्रलोक, सत्यलोक इथवर गेला ? असा त्याचा ध्वन्यर्थ मानांवयाचा काय ? विस्तारच झाला तर फारतर जगभर असें म्हणावयास हवें

होतें. तशांतहि ज्ञानेश्वरांच्या काळीं वारकरी संप्रदायाचा विस्तार, त्यांच्या उत्तरकालांत झाला तेवढा झालाच नव्हता. आपल्या आयुष्याचीं साधारणतः शेवटचीं चार वर्षें एवढ्या काळांतच ज्ञानेश्वरांचा संबंध वारकरी संप्रदायाशीं आला असावा. एवढ्या चार वर्षांच्या काळांत इवल्याश्या रोपाचा गगनभेदी विस्तार कसा काय शक्य आहे ? तेव्हां हें संप्रदायावरील रूपक म्हणावें तर तें वर्णनाला विसंगत अतएव न जुळणारें. यापुढें ज्ञानेश्वर म्हणतात :— कीं या वेलीला मोगरा फुलून आला, फुलांनी झाड दाटून गेलें, पण मौज अशी कीं वेलीला फुलांचा वहर आला म्हणून मोगरा खुडावयास जावें तर जेवढें म्हणून फूल खुडावें तेवढा कळ्यांना अधिक भर. आतां हें वर्णन संप्रदायाला कसें काय लागूं पडतें तें समजत नाहीं. संप्रदायाच्या वेलीला काय वारकरीरूपें फुलें लागलीं ? आणि ती काय वेंचावयाचीं आहेत ? वरें वेंचावयाचीं म्हणजे तरी काय करावयाचें ? कांहीं अर्थबोधच होत नाहीं. विकट समस्या आहे ती यापुढेंच. फुलें खुडावींत तसा वहर अधिक–अतिभार. मग इथें वारकरी खुडावेत तसा वारकऱ्यांचा भर अधिक असा अभिप्राय ? तर येथेंहि संप्रदायाचें रूपक समर्पक ठरत नाहीं. ज्ञानेश्वरांच्या शब्दाशीं तें सुसंगत नाहीं हेंच सिद्ध होतें. शेवटच्या कडव्यांत तर याहिपेक्षां दुस्तर अडचण आहे त्यांत ज्ञानेश्वर म्हणतात; मनाच्या दोऱ्यांत हीं सारीं मोगरीची फुलें गुंफून त्यांचा शेला वनविला आणि तो विठ्ठलाला अर्पण केला. तेव्हां हा अर्थ संप्रदायाला कसा लावावयाचा ? सारी वेलच विठ्ठलाला अर्पण केली असती तर विठ्ठलाला भक्तांचा एक संप्रदायच अर्पण केला. असें झालें असतें. पण स्वतःच्या मनाच्या दोऱ्यांत संप्रदायाचीं मोगरीची फुलें ओवावीं कशीं व त्यानीं गुंफलेला शेला विठ्ठलाला अर्पण करावयाचा म्हणजे प्रत्यक्षांत काय करावयाचें ? हें सारेंच अगम्य ?

फुलें आणि दोरा ही परस्पराशीं विदृश असली तरी ती जड साकार पदार्थ म्हणून त्यांच्यात साम्य तरी आहे म्हणून त्यांचा संबंध संभवतो. पण मनाचा दोरा ज्ञानसंतु आणि संप्रदायाचीं फुलें ते वारकरी भक्त ते तर मानसिक फुलें नव्हेत. मग या देहधारी भक्तांच्या फुलांतून ज्ञानेश्वरांच्या मनाचा दोरा कसा ओंवला गेला ? तेव्हां संप्रदायाचा संबंध या रूपकाशीं सर्वथैव विसंगत आहे. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें त्यांच्या प्रत्यक्ष शब्दांशीं व तंतोतंत समर्पक जुळणारें असें रूपक निघतें काय तें आतां पाहूं.

३. कठोपनिषत्कार व गीताकार यांनीं प्रपंचावर वृक्षाचें रूपक पूर्वीच केलें होतें. हे दोघेहि साक्षात्कारी तत्त्वज्ञ असल्यामुळें त्यांना तें रूपक पुरें पडलें.

पण ज्ञानेश्वर जसे तत्त्वज्ञ तसेंच ते कविहि असल्यामुळें फूलफळ विरहित रंगरूपहीन असा उघडा वोडका अश्वत्थ त्यांच्या कविमनाला आणि त्यांच्या तत्त्वज्ञानालाहि मातवेता म्हणून रंग, रूप, वास यानीं सुशोभित आणि सालंतकृ असें मोगरीच्या वेलीचें रूपक साधलें. तें समजण्यासाठीं ज्ञानेश्वरींतील अश्वत्थवृक्षाचें वर्णन ध्यानीं आणावें. अश्वत्थवृज्ञ ज्याप्रमाणें निपजतो, विस्तारतो त्याचप्रमाणें ही मोगरीची वेल आहे. एक सौंदर्यहीन रूक्ष तर दुसरें सुंदर, सुकुमार कोमल व सुवासिक रूपक. वाकीं दोन्हीं रूपकांत साम्य तंतोतंत आहे.

वस्तूला जो स्वत:चा अबोध तेच या प्रपंचवेलीचें मूल आहे. आत्मा ज्ञानरूप असून, ज्ञानरूप असल्यामुळेंच स्वत:ला जाणूं शकत नाहीं. हा अबोधच त्याला जाणण्याला प्रवृत्त करतो. ही स्वत:ला जाणण्याची इच्छा स्वयंभू व स्वाभाविक असून तेंच आद्यसंकल्परूप वीज होय. हें बीज अगर रोप जाणीवेच्या प्रांगणांत लावण्याचाच अवकाश कीं तें तरारून उगयतें–फोंफावतें. आत्मस्वरूपांतील अनंत ज्ञानाकार फुलाप्रमाणेंच या वेलीला लागतात, फुलतात त्यांचा जेवढा म्हणून उपभोग घ्यावा तेवढा तेवढा त्यांना वहरच. इच्छा जेवढी म्हणून तृप्त करण्याचा प्रयत्न करावा तेवढी तेवढी इच्छा इंधनीं आगीसी हकाकचढे या वचनाप्रमाणें इच्छेची भूक वाढते, अतृप्ति वाढते. मग इच्छेला अंत ना पार. साऱ्या ब्रह्मांडावर ती पसरतेच पण ती ब्रह्मांडापलीकडेहि जाऊं पहाते. पृथ्वीवर सर्वभौम होऊनहि तृप्ति नाहीं, त्रीलीकीचा इंद्र होऊनहि तृप्ति नाहीं. साऱ्या विश्वाचा परमेष्टि ब्रह्मदेव होऊनहि तृप्ति नाहीं. कारण विश्वें अनंत तसें प्रजापतिहि अनंत. मग एकाच विश्वाचा प्रजापति होऊन इच्छातृप्ति व्हावी कशी ? इच्छा ही हवेप्रमाणें पोकळी व्यापते. त्याप्रमाणें जें जें आहे त्या त्या सर्वांची तर इच्छा होतेच पण जें नाहीं तेंहि पाहिजे अशीहि इच्छा होते. सोन्याच्या कांतीच्या जोडीला फुलांचा सुवास, फळांची रूचि, पक्ष्यांचा मधुर नाद, हींहि लाभलीं तर तेंहि हेंवेंच. हे नसलेले पदार्थहि निर्माण होऊन प्राप्त झालें तरीहि शेवटीं इच्छा अतृप्तच रहाणार. इच्छेला पाहिजे पूर्णता. आणि ती तर आत्मरूपाशिवाय अन्यत्र सांपडत नाहीं. जेव्हां आत्मरूपाचा साक्षात्कार व्हावा त्याचवेळीं सारीं साध्यें, सारे विषय आत्मरूपांतच नित्यशिद्ध असल्यामुळें इच्छा खऱ्याखुऱ्या अर्थानें तृप्त होते. त्यावेळीं अप्राप्त अशी सत्य वा कल्पित वस्तुच नसल्यानें निरिंधन आगीप्रमाणें, इच्छाविषय नष्ट झालेली इच्छा इवटीं आत्मरूपांतच शांत होऊन आत्मरूपच होतें.

हाच अर्थ सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; एवढेंसें रोप पण त्यानें अनंत आकाश व्यापून टाकलें. संकल्पवृक्षाला विषयाकाराचीं सुगंधीं फुलें लागलीं. म्हणून

तीं तोडून त्याच्या सुवासाचा उपभोग घ्यावा म्हटलें तर त्या तोडलेल्या फुलापेक्षा अनंतपर असा कळ्यांना वहर आला. आतां हा वहर संपावा कसा व केव्हां ? सतत वास घेत रहाण्यानें तरी समाधान कसें होणार ? भूक लागल्यावर सुग्रास अन्न पोटभर जेवलें कीं तृप्ति होते. पण ही तृप्तिच विषयोपभोगाला प्रतिबंध करते. इच्छेच्या सामर्थ्याइतकें सामर्थ्य इंद्रियांना नसल्यानें, खाण्याची इच्छा असूनहि खातां येत नाहीं याचाच उद्वेग वाटतो. म्हणून मनाजोगे उपभोग मिळाले तरीसुद्धां विषयोपभोगाच्या तात्कालिक तृप्तीनें चिरंतन तृप्ति लाभत नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात; कीं हें जाणूनच मनाच्या दोऱ्यांत हीं विषयरूपीं ज्ञानाकाराचीं फुलें ओऊन त्याचा शेला केला आणि तो भगवंताला अर्पण केला. आतां ना कळी ना फूल. ज्ञानाकाररूपीं फुलें ज्ञानरूप परमात्म्यालाच त्याचीच पूजा म्हणून अर्पण केल्यावर आतां वेलीला वहर यावा कसा ? या वेलीचा चमत्कारिक गुण म्हणजें त्यांच्या फुलांचा उपभोग घेतला तरच तिला वहर ? नाहीं तर हीच वेल जिच्यांत उत्पन्न झाली त्या भूमीच्या जाणीवेच्या पोटांतच जिरूर जाऊन भूमिरूप–जाणीव रूप होते. ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाला व या अभंगातील पदांना धरून हा अर्थ दिला आहे. तो कसा काय जुळतो याचा विचार विचक्षण वाचकांतींच करावयाचा आहे.

४. ज्ञानेश्वरानीं आपल्या अभंगांत अनेक रूपकें केलीं आहेत. त्यांतील कांहीं कूटरूपकेंहि आहेत. त्यांचा अर्थ दुर्बोध आहे. तो व्यवस्थित रीतीनें लाऊन दाखवितां येत नाहीं. आणि असें असूनहि एक अज्ञात ज्ञान होत असल्याचा प्रत्यय मात्र येतो. मात्र तो काय आहे हें सांगतां येत नाहीं बोलापलीकडचा अर्थ बोलानेंच सांगितल्यावर त्याचा अर्थबोध होऊं नये हें सहाजिकच आहे. त्यानीं केलेल्या घोंगडी या रूपकाचा येथें संक्षेपानें विचार करूं. त्यांत जशी कल्पकता, खेळकरपणा आहे तद्वत्च त्यांचें तत्त्वेंज्ञानहि सुबोध रीतीनें प्रकट झालें आहे.

त्या अभंगांत ते म्हणतात; कान्होबा तुझी घोंगडी मोठी मूल्यवान् आहे. षड्गुणांचे गोंडे लावलेली भरजरी व रत्नखचित अशी तूं स्वतः पांघरलीस आणि आम्हाला मात्र ही हाडामांसाची चामड्याची फाटकी तुटकी ओंगळ घोंगडी दिलीस पण या दोनहि घोंगड्याआंत मात्र तूं व मी एकरूपच. दुसऱ्या घोंगडीला षड्गुणहि नाहींत कीं रत्नेंहि नाहींत. आंत तूं जसा निराकार निर्विकार, अकिंचन तसाच मीहि माझ्या फाटक्या तुटक्या ओंगळ घोंगडीच्या आंत तसाच निर्लेप, निष्कलंक, निर्मळ, निराकार असा ज्ञानरूपच आहे. वैभवच असेल तर तें घोंगढीचें. दारिद्र्य असेल तर तेंहि घोंगडीचेंच. दोघांच्याहि घोंगड्या म्हणजे कांहीं आत्मरूप नव्हे. उलट तें आत्मरूपाचें आवरणच आहें. या घोंगडीच्या रूपकात जीवात्मा आणि

परमात्मा याच्यांतील भेद आकारकृत आहे, तत्त्वभूत नव्हे, असेंच ज्ञानेश्वर दाखऊन देत आहेत.

५. ज्ञानेश्वरींत त्यानीं अनेक रूपकें केलीं आहेत. त्यांतील कांहीं लहान चुटक्यासारखीं तर कांहीं सांग प्रदीर्घ अशीं आहेत. जरी तीं लहान असलीं तरी त्या रूपकांत विशदता, स्वरूपबोधकता अगदीं अंतरंग प्रकट करणारीं अशीं पारदर्शक आहेत. रूपकाचा उद्दिष्ट अर्थ रूपकाऐवजीं कळावा हेंच रूपकाचें खरें प्रयोजन आणि तें करण्यातील कौशल्य.

काम आणि क्रोध हे मानवाचे भयानक शत्रू आहेत हें दाखविण्याकरितां त्यांना कठोर, निष्ठूर, क्रूर अशीं उपमानें त्यांनीं दिलीं आहेत. केवळ त्यांची भयानकता दाखविणें एवढाच उद्देश त्यांत नाहीं. तर त्यांचें स्वरूप व कार्य हेहि त्याद्वारें त्यांना प्रकट करावयाचें आहे. म्हणून त्यांना पहिल्यानें भुजंग, नंतर वाघ व शेवटीं मांग असें म्हटलें आहे. हे तिन्ही प्राणी भयानकच आहेत. तसेंच दोन्ही दुर्गुण भयानक आहेत, एवढेंच त्यांतून ज्ञानेश्वरांना दाखवावयाचें नव्हतें. तर तें भयानक कां याचें चित्र सापाप्रमाणें, वाघाप्रमाणें, मांगाप्रमाणें कसें आहेस हेंहि दाखवावयाचें आहें. भूमिगत निधीला संरक्षणाकरितां साप असतो अशी एक समजूत रूढ आहे. निधि हस्तगत करावा तर प्रारंभीच त्याचें रक्षण करणाऱ्या सर्पांचा संपूर्ण नाश करणें आवश्यक आहे. काम आणि क्रोध कोणत्या निधीच्या प्राप्तीला प्रतिबंधक आहेत हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात, "हे ज्ञाननिधीचे भुजंग" कामानें आणि क्रोधानें ज्ञानाला प्रतिबंध होतो हें उघड आहे. आवडत्या माणसाचे व पदार्थाचे गुणदोष आपल्याला कळत नाहीत. यथार्थ ज्ञान व्हावयाला वृत्ति निरपेक्ष कामक्रोधशून्य अशीच असावी लागते. ज्याचा राग येतो त्याचे गुण कळत नाहींत. ज्याच्यावद्दल प्रेम वाटतें त्याचे दोष कळत नाहींत. हें सर्वपरिचित असें तत्त्व आहे. शारीरशास्त्र शिकतांना शव-विच्छेदन करून तें शिकावें लागतें. तिथें आपला आवडता माणूस निरुपयोगी आहे. त्याचप्रमाणें क्रोधाचीहि गोष्ट. क्रोधानें बुद्धीची दृष्टि अंध होते; हें "रागाला डोळे नसतात" या म्हणीवरून सर्वपरिचित व सर्वमान्य अशीच आहें. वस्तूचें यथार्थ ज्ञान व्हावयाचें असेल तर त्यांची कातना वा द्वेष ही दोन्ही असतां कामा नयेत ते असतील तोंवर निर्विषय आत्म्याकडे दृष्टिच पोंचूं शकत नाहीं. विषयाचा अभिलाष दृष्टीला विषयांच्या पलीकडे जाण्याला प्रतिबंध करतो. तीच गोष्ट क्रोधाचीहि. म्हणून ज्ञाननिधीच्या प्राप्तीला हे महाभुजंगरूप दुर्गुण प्रतिबंधरूप आहेत.

त्यांचें दुसरें कार्य सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात ते विषयदरींतील वाघ आहेत. विषयांच्या लोभानें या दरींत शिरणाऱ्याचा ते फन्ना पाडतात. विषयभोग भोगतांना, काम वस्तुत: जीवीताचा नाशच करीत असतो, हें त्या भोग घेणाऱ्याच्या ध्यानींच येत नाहीं. कामामुळें सतत अतृप्ति, मिळविण्याकरितां सतत प्रयत्न, आणि मिळविण्यानंतरहि अतृप्तिच. अशाप्रकारें काम त्याला फाडफाडून खातो. एकूण काय विषयाची प्राप्ति झाली कीं काम फाडून खातो, न झाली तर क्रोध फाडून खातो. म्हणून एकदां विषयदरींत शिररेला जीव पुन: सहिसलामत बाहेर पडतच चाहीं.

तिसऱ्या चरणांत ज्ञानेश्वर सांगतात; "हे भजनमार्गीचे मांग" मांग जसें वाटमाऱ्या करून प्रवाश्यांचें जीवित व वित्त लुटतात तसें हें भक्तिमार्गांत मागाप्रमाणेंच भक्तांचें भक्तिजीवन भक्तिधन लुटून नेतात. भक्ति करीत असतां काम उद्भवला तर ती भक्ति सकाम होते. आणि मग भक्त पुन: विषयोपभोगाच्या जाळ्यांतच सांपडतो, आपले भक्तिजीवन व भक्तिधन हरऊन बसतो. खरी भक्ति जी निष्काम भक्ति ती करण्याकरितां कामाचा नाश आवश्यक आहें. त्याशिवाय भक्तीचें उद्दिष्ट गांठतां येत नाहीं. वाटेंतच घात होईल. जी गोष्ट कामाची तीच क्रोधाची. इच्छित वस्तु भक्तीनें प्राप्त झाली नाहीं कीं भक्तीवरची व ईश्वरावरची श्रद्धा ढळते. प्रयत्नाला यश न दिल्याबद्दल तो रागावतो. अशा रितिने भक्ताचा व भक्तीचाहि घात होतो. सर्वांभूतीं ईश्वरभाव ही ती खरी भक्ति. ती काम व क्रोध असणाऱ्याला कधींच लाभूं शकत नाहीं. सर्वांवर आणि सारखेंच प्रेम करण्याऐवजीं एकाच वस्तूवर प्रेम करणें, तिचीच इच्छा करणें यांत खऱ्या भक्तिचा घात होतो. तसेंच क्रोधाणेंहि. सर्वच ईश्वर असतांतांना एकाद्यावर क्रोध करणें म्हणजे तो ईश्वरद्रोहच. तिथें भक्ति कशी साधणार ? अशारीतीनें या तीन रूपकांनीं काम व क्रोध हें भयानक कसे आहेत याचें चित्रच ज्ञानेश्वरानीं स्पष्टपणें रेखाटलें आहे.

५. ज्ञानेश्वरीप्रमाणेंच अनुभवावृतांतहि अनेक रूपकें ज्ञानेश्वरानीं रंगविलीं आहेत. पहिल्याच प्रकरणांत शिव-शक्ति या एकरूप द्विधा भासणाऱ्या तत्त्वावर पतिपत्नीचें हृदयंगम व श्रृन्गाररसपरिपूर्ण तसें चित्र रेखाटलें आहे. विरहाची भीति ही दांपत्यांना नेहमींच सतावतें. पण म्हणून कांहीं त्यांना चिरंतन समागम लाभत नाहीं. पति हा उद्योगधंदा नोकरी इत्यादि निमित्तानें बाहेर गेला की पत्नी घरीं एकटी. पति, पत्नी यांच्यांत वियोगाचे असे प्रसंग नित्य येतात.

पण हें प्रेम अत्युत्कट नसल्यानें विरह हा तेवढा असह्य होत नाहीं. पण शिव-शक्तीचें परस्परांविषयींचें प्रेम इतकें अत्युत्कट, तीव्र आहे कीं शिवाला सोडून शक्ति आणि शक्तीला सोडून शिव रहातच नाहींत. मोठ्यांत मोठी विस्तृत जागा असो, ती देखील ती दोघे संपूर्णतयां व्यापतात. दोघामध्यें अंतर उरूं देत नाहींत तर परमाणूच्या संकुचित जागेंतहि एकमेकांचा संकोच न करतां अगर त्या जागेच्या बाहेर न जातां तेथेंच सुखानें ऐसपैस रहातात. आलिंगनांतील द्वैत व त्यामुळें निर्माण झालेलें अंतर हें सुद्धां त्यांना असह्य वाटतें म्हणून दोघेहि एकमेकांना गिळून आत्मसात् करतात. पण पुन: जोडीदार दिसेनासा झाल्यामुळें प्रेमाच्या विलासाकरितां पुन: ती एकमेकांना ओकून बाहेर टाकतात. त्यांना भिन्नत्व जसें खपत नाहीं तसेंच अभिन्नत्वहि खपत नाहीं. इतकीं त्यांची प्रीति आत्यंतिक व असहनशील आहे. अपत्य झालें कीं पतिपत्नीच्या संबंधांत व्यत्यय आणि अंतराय येतो. जितकीं अपत्यें अधिक तितका संबंध दुरावतो. पण हें शिवशक्तीचें दांपत्य मात्र जगाएवढें बाळ प्रसऊनहि आपल्या अभंग मीलनांत व्यत्यय येऊं देत नाहींत. आत्यंतिक प्रेमाचें असें हें आत्यंतिक सुरस वर्णन मूळांतूनच वाचावें.

पण काव्याच्या रसावरोवर वहात जाऊन त्यानीं तत्त्वशुद्धीकडे दुर्लक्ष्य केलें नाहीं. उलट काव्याचा हा रसप्रवाह अंतिम तत्त्वाच्या बोधाकडे आणि सिद्धीकडेच घेऊन जातो. या रूपकांत दडलेलें तत्त्वज्ञान हें पारदर्शक अशा कांचेच्या आंत ठेवलेल्या अशा तेज:पुंज दिव्याप्रमाणें स्वत: तर प्रकटतेंच पण रूपकाचा आरसाहि झगझगित प्रकाशित करतें. म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें या रूपकाचा अर्थ इथें केला नाहीं. मूळ ग्रंथांतील प्रकरणपरिचय–आस्वाद नामक विवरण यांत तो अर्थ विस्तृतपणें विशद केला आहे. तो वाचकांनी पहावा.

दुसऱ्या प्रकरणांत त्यानीं गुरूस्वरूपावरहि लहान लहान रूपकें केलीं आहेत. त्यांनीं सौंदर्याविरोवरच सत्याचाहि आविष्कार होतो हा त्यांचा विशेष.

प्रथम गुरूला वसंत ऋतु आणि साधनांना वन असें रूपक केलें आहे. त्यांतील अर्थ स्पष्ट आहे. झाडामध्यें फूल व फळ प्रसवण्याचें सामर्थ्य असतें हें निर्विवाद. पण त्यांनाहि ऋतुकाळ लागतोच. पत्र, पुष्प, फल विहिन वृक्षांना देखील ऋतूंतच वहर येतो. त्यांचें जीवन सफल होतें. तसें साधनामध्यें साध्य मिळविण्याचें सामर्थ्य असतें. पण तें फलद्रूप होण्याला गुरूकृपेचा वसंतऋतु लागतो मगच एरवीं निष्फळ होणारीं साधनें ही गुरूकृपेनेंच सफल होतात.

तसेंच प्रपंचाला .मायाहत्ती, मोक्षाला हत्तीच्या गंडस्थलांतील मौक्तिकें आणि गुरूला तें गंडस्थल फोडून शिष्याला मोत्याचा चारा चारणारा सिंह असें दुसरें रूपक केलें आहे. यांतील गर्भित अर्थ, मुक्ति वाहेर कोठें नसून ती भयानक वाटणाऱ्या संसाररूपी हत्तीच्या गंडस्थलांतच असतें. तें मौक्तिक म्हणजें प्रपंच-रूपांत नित्यमुक्त असणारें आत्मचैतन्यच होय. मायारूप हत्तीहि भ्रमरूप नसून सत्य मुक्तीचें मोती गंडस्थलांत सांठवणारा असा चैतन्यांच्या अंचित्थ शक्तीचा आविष्कारच आहे. गुरूप्रमाणें शिष्यहि सिंहच पण हत्तीचें गंडस्थळ विदारण करण्याचें सामर्थ्य त्याच्यांत नसतें. गुरूप्रसादानें एकदां कां मुक्तिमोत्याचा चारा त्यानें आत्मसात् केला कीं मग शिष्यहि स्वत:च्या वळावर मायारूपी हत्तीचें गंडस्थळ फोडूं शकतो, आणि मग इतर सिंहशावकांना तोच चारा स्वत: घालूं शकतो. अशीं अनेक रूपकें अनुभवामृतांतहि भरलीं आहेत. सर्वांचा विचार येथें करणें शक्य नाहीं. आतां उत्प्रेक्षेकडे वळूं.

-o-

प्रकरण ११ वें

सालंकृतवाणी. उत्प्रेक्षा

१. उत्प्रेक्षा म्हणजे उपमेचीच अतिशयोक्ति. उपमेमध्यें उपमेय वस्तु उपमानासारखी अशी दाखविली जाते. तर उत्प्रेक्षेंत उपमेयच आहे असें कवि ज्यावेळीं ठासून सांगतों त्यावेळीं ती उत्प्रेक्षा होते. सादृश्यावर अभेदाचा आरोप करणें म्हणजेच उत्प्रेक्षा. तिच्यांत सारखेंपणाऐवजीं ती तीच असें सांगितलें जातें. दृष्टांत, उपमा, रूपक यांच्या इतक्या उत्प्रेक्षा ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयांत विपुलतेनें नसल्या तरी त्यांची संख्याहि थोडी थोडकीं नाहीं कीं त्यांचें सौंदर्यहि कमी भरत नाहीं. उत्प्रेक्षेंत विशेषेंकरून अलंकाराचेंच प्राधान्य असल्याकारणानें तत्त्वाविष्कार त्या मानानें थोडाच असतो. शिवाय सादृश्यावरच आधारलेले उपमा, दृष्टांत व रूपक या अलंकाराचा जो विचार या पूर्वी केला तोच उत्प्रेक्षांना लागू असल्याकारणानें त्याची पुनरुक्ति करण्यांत स्वारस्य नाहीं. ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं गीतेच्या श्लोकावर केलेल्या उत्प्रेक्षा नमुना म्हणून पहाण्यांत. म्हणजे त्यांत एकाच वेळीं समर्पकता व विविधता असलेली पाहून मन गुंगच होऊन जातें.

आतां अतिशयोक्ति या अलंकाराचा थोडासा विचार करूं. ज्ञानेश्वरांच्या वाणीचें तें एक प्रमुख वैशिष्ट्य आहे. म्हणून त्याचीं चार दोन उदाहरणें विचारार्ह आहेत.

अतिशयोक्ति

२. वर्ण्य विषयाचें महत्त्व मनावर बिंबविण्याकरितां अतिशयोक्तीचा विशेष उपयोग होतो. अतिशयोक्ति करणें हा सर्वसाधारपणें मनुष्याचा स्वभावधर्मच दिसतो. प्रत्येक जण केव्हां ना केव्हां तरी अतिशयोक्ति करतोच. निदान करण्याचा प्रयत्न तरी करतो. पण तो सफल होतोच असें नाहीं. अतिशयोक्ति करण्याला प्रतिभेची विशालता लागते. नाहीं तर बेडकानें बैलाची कल्पना करण्याकरितां स्वत:चा फुगून आत्मनाश करून घेतला तसें अतिशयोक्तीचें होतें. अतिशयोक्ति तर असावी, पण ती सुंदर व वर्ण्य विषयाचें यथार्थ महत्त्व प्रकट

करणारी असावी. ज्ञानेश्वरांची अतिशयोक्ति एवढी विशाल असते कीं त्या पलीकडे मानवी कल्पनेची झेंप जाऊंच शकत नाहीं. त्याचीं कांहीं उदाहरणें येथें पाहूं.

३. गर्विष्ठ, पुरुषाचें वर्णन करतांना त्याचा ताठरपणा दाखविण्याकरितां एक उपमा देऊन ज्ञानेश्वर सांगतात; "मग लवो नेणती कैसे । आटी व लोहाचे खांव जैसे ॥ गर्विष्ठ मनुष्य वाकत नाहीं पण वाकूं म्हटल्यास वाकूं शकतो. अतीव लोहाच्या खांबांत मात्र वाकण्याची शक्तीच नाहीं. तसें झाले तर ते मोडतील मात्र. घडीव लोखंडाचे खांब असें म्हणण्यानेंहि अतिशयोक्ति झाली असती, व त्यानेंहि गर्विष्ठ माणसाचा ताठरपणा व्यक्तहि झाला असता पण त्यांत प्रकर्ष साधला नसता. तो प्रकर्ष अतीव या शब्दानें ज्ञानेश्वरानीं समर्पकपणें साधला आहे. ताठरपणाचें याहून अतिशयोक्तीचें वर्णन करतांन ज्ञानेश्वरानी ताठरपणा हास्यास्पद करून दाखविला आहे. त्यांत ते म्हणतात, हा गर्विष्ठ मनुष्य "विद्यावयसामाजें । उताणा चाले ॥" या अशा प्रकारच्या माणसाचें चित्र घडीभर डोळ्यासमोर आणा म्हणजे अतिशयोक्तीची परमावधि व ताठरपणाची हास्यास्पदताहीहि एकाच वेळीं प्रतीत होतील. डोकें पाठीकडील बाजूस वळलेले, छाती आकाशासी समांतर अशा घमेंडखोर माणसाला पाहून कोणाला हसूं येणार नाहीं. असें चालणें केवळ अवघडच नव्हे तर अशक्यहि आहे. हि अशक्यतेची परिसीमाच अतिशयोक्तीने गांठली आहे. त्यातूनच नम्रपणाचा नैतिक धडाहि ज्ञानेश्वरानीं शिकविला आहे. मान पुढें जशी सुलभतेनें व सहज वांकते तशी ती पाठीमागें वांकत नाहीं. त्याला परिश्रम पडतात, त्रास होतो. तेव्हा नम्रतेनें वागण्यांत नैतिक गुणावरोवरच सुलभता व सहजताहि आहे. ती नैसर्गिक सोय सोडून अवघड व त्रासदायक अशी ताठरपणाची क्रिया करण्यांत दुर्गुणाबरोवरच बुद्धिमांद्यहि आहे.

४. योग दुष्कर आहे हें सांगतांना दुष्करत्वाचीं जीं उदाहरणें ज्ञानेश्वरानीं दिलीं आहेत त्यांतहि अतिशयोक्तीची अशीच पराकाष्ठा केली आहे. ते म्हणतात, "पाहे पां लोहाचे चणे । वोचरां पडती खाणे॥" जर वोचऱ्याला लोखंडाचे चणे खावयाचा प्रसंग आला तर काय होईल ? या ठिकाणीं वोचरा हा शब्द घालून ज्ञानेश्वरानीं अतिशयोक्तीचीहि अतिशयोक्ति केली आहे. वत्तीसहि दांत शाबूत असलेल्याला काय लोखंडाचे चणे सहज अगर कष्टानें खाऊन चव घेतां येईल. त्यालाहि तें कर्म अशक्य. मग वोचऱ्याची गोष्टच कशाला ?

याच दुष्करत्वाचें वर्णन करतांना ते म्हणतात, "ऐसें मृत्यूहुनि तीख । का घोटें कढत विख । डोंगर गिळितां मुख । न फाटेकाई ॥" अत्यंत दुःखमय,

यातनामय मृत्यु. त्याहूनहि योगसाधन दुःखकर आहे. ही दुःखाची दुष्करत्वाची अतिशयोक्तिच नव्हे तर काय ? वीष काय सहज गोडीनें गिळतां येतें ? साधें थडगार विष घेणें म्हणजे प्राणसंकट ! पण येथें ज्ञानेश्वर म्हणतात, नुसतें कडवट, प्राणहारक वीष नव्हे तर तेंहि कढत-उकळतें. म्हणजे घेत असतानाच जीभ, गळा भाजून त्यानेंच विषाच्या परिणामा अगोदरच जीव जावा. विष पिणें हीच मुळीं अतिशयोक्ति. तर कढत वीष ही त्याची परिसीमा. तिसऱ्या उपमेत तर ते म्हणतात, डोंगर गिळतांना तोंड फाटल्याशिवाय राहील काय ? जणूं काय एकादा मोठा दगड गिळणें सहज सोपें, त्यानें तोंड फाटणार नाही ? अशी ही परमावधीची अतिशयोक्ति.

५. दुष्ट माणसाच्या बोचक वाणीचें वर्णन करतांना ते म्हणतात, त्याचे शब्द म्हणजे मिरचीचा करवतच. साध्या करवतीनें कांपल्यास जणू काय गुदगुल्याच होतात ? पण करवताच्या वेदनाहि वाढऊन दाखविण्याकरितां ज्ञानेश्वरानीं करवतच मिरचीचा बनविला आहे. करवतानें कांपतांना होणाऱ्या वेदनांचे वर्णन कल्पनेलाहि अशक्य आहे. कांपतांना झालेल्या जखमेंत मिरचीच्या तिखटपणाचा दाह मिसळला म्हणजें कल्पनेलाहि तें दुःख जाणतां येणार नाहीं. अशी दुष्टाची वाणी दाहक असते.

६. विश्वरूपाच्या वर्णनांत ज्ञानेश्वरानीं अतिशयोक्तीचा असाच कडेलोट केला आहे. विश्वरूपाचें तें सर्वसंहारक सामर्थ्य पाहून घाबरलेला अर्जुन म्हणतो, क्षीरसागरांतून त्रैलोक्य जाळणारें काळकूट निघालें. पण तें थोडेंसें होतें. तें प्राशन करून शंकरानीं ते संकट कसें वसें निभावलें. ऐवढेंसें विष तें पचविण्याला साक्षात् महेश्वर लागला. इतरांना तें साध्य झालें नाहीं, होण्याजोगें नव्हतेंहि. पण हे विश्वरूपाचें संकट तर त्यापेक्षां अनंतपटीनें मोठें. कसें तें सांगतांना अर्जुन म्हणतो, "आतां हा जळता वारा के वेंटाळे । कोण्हाहि विषां भरलें गगन गिळे ॥" आतां हा जळता वारा थांबवावयाचा अगर विझवावयाचा कसा ? आग लागली तर दुरून पाणी मारून ती विझवितां येते. पण साऱ्या जगालाच वेढून असणारा वारा तोच जर जळू लागला तर विझवायाचा कसा व विझवयाला आश्रय तरी कोठें ? विझविणारा श्वासोच्छवास करून जगणार तरी कसा ? कारण या जळत्या वाऱ्यानेंच त्याला श्वासोच्छवास करणें भाग आहे. विझविण्याची गोष्ट तर दूरच. याहि ठिकाणीं साऱ्या जगाला आग लागली असें म्हटलें असतें तरी समुद्र तरी निदान आश्रयस्थान म्हणून राहिलें असतें. साऱ्या जगाला आग हीच मुळीं अतिशयोक्ति. त्याचीहि अतिशयोक्ति म्हणजे जळता वारा.

दुसऱ्या चरणांत ते म्हणतात; काळकूट विष थोडेंसे होतें तें शंकरानीं पचविलें. पण साऱ्या आकाशाचें माप कांठोकांठ भरून वाहणारे विष आतां पिणार कोण ? विषाचा समुद्र म्हटलें असतें तरी तीहि अतिशयोक्तिच. पण काहींशी मर्यादित वाटली असती. एकादा अगस्ति तें पिऊंहि शकला असता. पण विषानें भरलेलें आकाश आतां गिळणार कोण ? गिळणाऱ्याला स्थानच मुळीं आकाशांत. त्यालाच सर्व बाजूनीं वेष्टणारें विष पिणें ही स्वभावतःच अशक्य गोष्ट आहे. ही अतिशयोक्ति तर कल्पनेलाहि घेरी आणणारी आहे. अशीच अतिशयोक्ति ज्ञानेश्वरींत पदोपदीं आढळते. अतिशयोक्ति हा त्यांच्या वाणीचा प्राणच आहे असें म्हटलें तरी चालेल.

—o—

प्रकरण १२ वें

सौंदर्यप्रदर्शन

१. ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयांत सौंदर्याचें प्रदर्शनच नव्हे तर सौंदर्याचें विश्वरूपच प्रकटलें आहे, "पूर्णतेची वरोवरी करणारें तें सौंदर्य" ही व्याख्याहि फिकी पडावी, थिटी व्हावी ,असें पूर्णतेवरहि ताण करणारें सौंदर्य ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयांत शब्दाशब्दांत भरलें आहे. त्याचीं उदाहरणें देणें म्हणजे सारा ग्रंथच मांडणें होय. जिथें सौंदर्याच्या आविष्काराचा कांहींहि उपयोग नाहीं, म्हणून अपेक्षाहि नाहीं अशाहि ठिकाणीं ज्ञानेश्वरांची सौंदर्यदृष्टि विश्वांत कोठेंहि न सांपडणारें असें सौंदर्य निर्माण करते, चित्रित करते.

२. विरक्त रूक्ष अशा योग्याला योग्य तें स्थान कोणतें ? त्याला केवळ एकांत मिळाला कीं पुरें. शीतोष्णाची बाधा होऊ नये एवढी तितिक्षा त्याचांत असावीच लागते. आहारांच्या बावतींतहि त्याचे लाड चोचले असत नाहींत. इतकेंच काय भुकेलेल्यानें भूकच खावी. असा खडतर मार्ग. पाण्याची सुद्धां त्याला फारशी अपेक्षा असूं नयें. कारण तान्हेलेल्यानें तहानच प्यावी असा हा विलक्षण मार्ग. मग त्याला अनुरूप स्थान अरण्यांत कोठेंहि मिळूं शकेल. आणि पुरेंहि पडेल. पण ज्ञानेश्वरांना केवळ उपयुक्तता मानवत नव्हती, पुरे पडत नव्हती. योगी म्हणून, ज्यांची त्यांना आवश्यकता वाटत नव्हती, त्याचीच ते कविहि असल्यामुळें त्यांना आवश्यकता–गरज भासली. या कविदृष्टीनें योग्याला अनुरूप स्थान कसें असलें पाहिजे तें चित्रित करतांना सौंदर्यचित्राचा अत्युत्तम असा नमुना त्यानीं रंगविला. असें स्थान जगाच्या पाठीवर तर राहोच पण साऱ्या विश्वांतहि कोठेंच सांपडण्याचा सुतराम् संभव नाहीं. हें चित्र पहातांच मन लोभून जातें. आणि ब्रह्मदेवाच्या सृष्टींत जन्मण्याऐवजीं ज्ञानेश्वरांच्या कल्पनासृष्टींत जन्म घेतला असतां तर किती आनंदी आनंद झाला असतां याची कल्पना येऊन हळहळ वाटते. इतकें तें चित्र मनोहर भूल पाडणारें आहे. हें चित्र रेखाटतांना ते म्हणतात, "जेथ आराणुकेचेनि कोडें । वैसलिया उठों नापडो । वैराग्यासी दुणीव चढे । देखी लिया जें ॥" ज्या ठिकाणाच्या सौंदर्यानें मन इतकें मोहून जातें कीं तेथें बसले

असतां उठावेंसेंच वाटूं नये. उठण्याचें भानच राहूं नये. इतकें तें स्थान आनंददायक मन शांत व तृप्त करणारें असावें. सौंदर्यामध्यें मनाला निर्भेळ आनंद देऊन तृप्त करण्याचें सामर्थ्य असतें. तें अन्य कोणत्याहि भौतिक विषयोपभोगांत असत नाहीं. उपभोगाशिवाय आनंद देणारें तेंच सौंदर्य. अशी व्याख्या खरी ठरते. उपभोगामध्यें इंद्रियें व विषय यांचें व्यवधान असतें; तर सौंदर्यप्रतीति ही केवळ आत्मसंवेद्य असते. मीठ खऱ्यांनाच खारट विस्तव सगळ्यांनाच दाहक एकादा चौकोन हा साऱ्यांनाच चौकोन. पण एकच सुंदर वस्तु सर्वांनाच सुंदर दिसत नाहीं. यावरून सौंदर्याविष्कार सौंदर्यसंवेदन हें प्रकृतिभिन्न व केवळ आत्मांतर्गतच असतें, असें सिद्ध होतें. अंतरंगांत असलेलें सौंदर्य वाह्यालंबनाच्या योगानें केवळ प्रतिबिंबरूप होऊनच प्रकटतें व अंतरंगांतील सौंदर्याची प्रतीति जागृत होते. तेव्हां जें स्थान सौंदर्यानें इतकें परिप्लुत कीं मनुष्य देहभानहि विसरावा असें स्थान योगाभ्यासाला अनुकूल असें सांगण्यांत योगशास्त्राचें सत्यहि त्यानीं ध्वनित केलें आहे.

३. चित्त ध्येयाकार करणें हें योगाचें उद्दिष्ट. त्याला इंद्रियजन्य संवेदनाच्या योगानें होणारी देहाची जाणीव प्रतिबंधक होते. ती देहाची जाणीवच जिथें नाहींशी होते तें स्थान योगाच्या उद्दिष्टाला साक्षात् साधकच आहे हें सौंदर्य आसक्तिविरहित असतें; इतकेंच नव्हे विषयासक्ति नष्ट करणारें. विषयांचा विसर पाडणारें असतें. यालाच ज्ञानेश्वर वैराग्य दुप्पट होतें असें म्हणतात. एवढें वर्णन वास्तविक पुरेसें होतें. वैराग्याची वाढ व देहाचा विसर पडला कीं योगाभ्यासाला आणखी तें काय पाहिजे ? पण योगाभ्यासहि अत्यंत सुकर व्हावा याकरितां स्थानाच्या सौंदर्याबरोबरच आणखी कोणकोणत्या गोष्टींची आवश्यकता असते हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात, "जो संतीं वसविला ठावो। संतोषासी सावावो। मना होय उत्साहो। धैर्याचा ।।" तें स्थान केवळ सुंदर, पवित्र आणि भव्य एवढेंच असून भागणार नाहीं. तर त्या ठिकाणीं योगांत सिद्ध झालेल्या पुरुषांचें वास्तव्य असावें. आनंद आणि वैराग्य ही योगाची प्राथमिक तयारी झाली तरी तेवढ्यानें योगाचें अंतिम उद्दिष्ट साध्य होईलच असा भरवंसा नाहीं. योगाभ्यासांत शंका येतील, अडचणी येतील; त्यावर मात करून ज्यांनीं साध्य गांठलें अशांचें मार्गदर्शनहि आवश्यक आहे. असें मार्गदर्शन मिळण्याला अभ्यासु योग्याला आपलें स्थान सोडून गुरूच्या शोधांत भटकावें लागूं नये म्हणून त्यांचें वास्तव्यहि समीपच असावें. असें स्थान योगाभ्यासाठीं निवडलें पाहिजें. गुरूच्या मार्गदर्शनाबरोबरच स्वीकारलेल्या उद्दिष्टाबद्दल व त्याच्या साधनमार्गाबद्दल संतुष्ट वृत्ति पाहिजे, संसार त्याग केला, विषयोपभोग सोडले आणि निर्जन अरण्यांत एकाकी खडतर व्रताचरण करण्यांत आपण किती सुखांना आंचवलो याविषयीं

हळहळ असेल तर योगाभ्यास केव्हांहि सिद्धीला जाणार नाहीं. याकरितांच तें स्थान अत्यंत सुंदर मनोरम असावें असें सुरवातीसच म्हटलें आहे. त्या सौंदर्याच्या आनंदांत टाकून दिलेल्या विषयोपभोगाचें सुख थिल्लर वाटावें इतका संतोष त्या स्थानीं वाटावा. संतोषाबरोबरच धैर्याचीहि आवश्यकता आहे हा खडतर मार्ग आक्रमून, साऱ्या संकटावर मात करून यशच मिळवीन अशी धारणा उत्पन्न करणारें अनुकूल वातावरण तेथें पाहिजे. यानंतर अधिक स्पष्टीकरण करतांना ते म्हणतात; "अभ्यासुची आपण यातें करी । हृदयातें अनुभव वरी (स्तंस) ऐसी रम्यपणाची थोरी । अखंड जेथ" तें स्थान असें असावें कि अभ्यासानेंच अभ्यास करावा म्हणजेच तो सहजगत्या व्हावा. योगाभ्यासाचा अनुभव स्वत: होऊनच हृदयाला भेटावयास यावा. अनुभवापर्यंत चालत जाण्याचे हृदयाला श्रम पडूं नयेत. अनुभवहि सहजगत्या आपोआपच प्राप्त व्हावा. असा रम्यपणा, असें सौंदर्य तेथें प्रकर्षानें आणि अखंड असलें पाहिजे. म्हणजेच तेथील रम्यपणा वर्षाचे बाराहि महिने आणि दिवसाचे चोवीसहि तास सारखाच रमणीय रहावा. तरच वरील गोष्टी साध्य होतील. चुकून जरी एकादा पाखंडी–नास्तिक अशा स्थळांकडे वळला तर त्याचेहि अंत:करण एका अज्ञात तत्त्वावद्दल श्रद्धेनें व भक्तीनें भरून जावें. थिल्लर विषयाच्या दर्शनानें विचार व भावना थिल्लर होतात. पण भव्य, उदात्त व दिव्य असें दर्शन घडलें कीं न कळत भक्तीचा उद्भव होतो. सामान्य उपयुक्ततेच्या पलीकडे असणारें आणि विना सायास आनंद देणारें स्थान पाहिल्यावर मनाच्या प्रसन्न वृतींत भक्तिभावाचा उदय अवश्यंभावी आहे.ईश्वरावद्दल नसेना का एकाद्या दिव्य तत्त्वाचा साक्षात्कार झाल्यामुळें दिव्य तत्त्वाच्या आस्तित्वाची शक्यताच नव्हे तर श्रद्धाहि उत्पन्न होते. सहजीं जरी, विषयोपभोगरत असा सकाम मनुष्य या ठिकाणीं पोंचला तर भोगाचे कोणतेच विषय तेथें नसतांहि तो तेथून परतण्याला विसरतो. विषयोपभोगांतील आनंद क्षणिक व ओबडधोबड. पण या अशा शांत स्थलांतींल आनंद शुद्धस्वरूपांत अंतर्बाह्य भरला असतां सकाम झाला तरी त्याला विषयाची आठवण कशी यावी ? दुसऱ्या एका ठिकाणीं ज्ञानेश्वरानींच म्हटल्याप्रमाणें ज्याच्या उदरांतच अमृताचा झरा अखंड व उद्दाम रीतीनें वाहतो त्याला तहान भूकेची आठवण कशी व्हावी ? तसें हा सर्वव्यापक आनंद अनुभविल्यावर विषयोपभोगाच्या तुटपुंज्या सुखाची घडीभर कां होईना विस्मृति व्हावी हें स्वाभाविकच आहे. अशा प्रकारें तें स्थान न राहाणाऱ्यालाहि आपल्या रम्यपणानें रहावितें. सदैव भ्रमंती करणाऱ्या चंचल मनाला एका जागीं शांत वसवितें. आणि हळूच थोपटून विरक्तीलाहि जागे करितें. विषयांची रति जशी स्वाभाविक तशीच विरक्तिहि स्वाभाविक मन बहिर्मुख झालें कीं विषयासक्त होतें. तेंच अंतर्मुख झालें कीं विरक्त होतें. अशा स्थानांत असें सामर्थ्य, महात्म्य

असतें कीं आरशाप्रमाणें त्यांत पहाणाऱ्याची दृष्टि स्वत:कडेच वळते तसेंच बहिर्मुख मनाला तें अंतर्मुख बनवितें. हें करण्याकरितां कोणताहि खडतर उपाय योजावा लागत नाहीं. संसारांत असतांना देखिल विरक्तीचे प्रसंग अनेकवार येतात. पण तें घडतें तें भयानक अशा संकटाच्या वेळीं. असह्य अशा दु:खाच्या वेळीं. त्यावेळीं विरक्तीला जागे करण्याकरितां जणूं काय शस्त्रानेंच आघात करावा लागतो. तर इथें मात्र आईनें आपल्या अपत्याला प्रेमानें थोपटून जागें करावें अशी कोमलपणानें तें स्थान विरक्तीला जागी करतें. अशा स्थानांत आणखी एक गोष्ट पहावी लागते. ती म्हणजे आपल्या सारखे आणिकहि साधक तेथें असावेत. एकच साधन करणाऱ्या दोघांना प्रत्यक्ष नसला तरी अप्रत्यक्ष फायदा होतोच. समान मनोवृत्तीनें वातावरण विशिष्ट भावनांनी भारलें जातें. सोबतीनें धीर वाटतो. एकमेकांची प्रगति तोलतां येते. परस्पर सहानुभूतीनें परस्परांना उत्साह लाभतो. म्हणून समानशील साधक तिथें असावेत ही एक अपेक्षा. पण त्याचवेळीं यांत विसंवादी स्वर प्रकटून वातावरण बेसूर न व्हावें याकरितां सामान्य व्यवहारी अशा लोकांची वर्दळ तेथें नसावी. हे मुद्दाम सांगण्यांतहि हेतु आहेच. सामान्य जनांना सुखावह वाटणारे सहजसुलभ विषयोभोग सोडून निवळ मृगजळाच्या मागें लागून वृथा कष्ट भोगणारे हे साधक पाहिल्यावर सहजच थट्टा, कुचेष्टा यांना अवसर मिळतो मग तें तोंडानें प्रकट होवो वा न होवो. वातावरण तेवढ्यानेंहि बिघडतेंच.

साधनाला उपयुक्त अशीं साधनें सांगितलीं पण तेवढ्यानीं योगाभ्यास सफळ होणार नाहीं. हा खडतर अभ्यास करण्याकरितां साधक जिवंत राहिला पाहिजे. त्याकरितां सुयोग्य अन्नाची तेथें उपलब्धता पाहिजे. तें जर कष्टसाध्य, दुर्मीळ असेल तर योगाभ्यास कोणी व केव्हां करावा ? म्हणून तें सांगतात, त्या ठिकाणीं अन्नाची सुलभ व मुबलक सोय असली पाहिजे ती कशीं तें सांगतांना ते म्हणतात, "जेथ अमृताचेनि पाडें। मूळाहि सकट गोडें। जोडतीं दाटलीं झाडें। सदा फळती ॥" तेथें अमृतासारखीं फळें देणारी झाडें असावींत. केवळ फळेंच नव्हेत त्यांचें सर्वांगच मुळें, बुंधा, शाखा, पानें हीं सारींच अमृतासारखी गोड. अर्थात् असें झाड या विश्वांत कुठेंच आढळणार नाहीं. ही अतिशयोक्ति कमी वाटूनच कीं काय ते पुढें म्हणतात कीं अशीं ही झाडें तुरळक वा थोडीशी नव्हेत तर तीं दाटीनें व असंख्य अशीं असावींत. जणूं झाडाला लागून झाड पावलों पावलीं. योग्याला भूक लागतांच हाताला मिळेल तें झाड ओरवडून खाल्लें कीं गोड व पुष्टिदायक जणूं आसनसुद्धां मोडण्याचें कारण पडूं नये. याच्या पलिकडे जाऊन ते म्हणतात, हीं झाडें सदा फळलेलीं असावींत त्यांना ऋतु, मोसम यांची आवश्यकता

नसावी. मग फळांचं. वाण वर्षी व कशीं पडेल ? वाराहि महिने व सहाहि ऋतु असें फळ देणारें झाड भौतिक सृष्टीत तर राहोंच पण आजवर कोणाच्या कल्पना सृष्टीत तरी आढळलें आहे काय ? अशा रीतीनें योग्याची अन्नाची सोय झाली.

आतां पाण्याची व्यवस्था कशी ? तीहि ते सांगतात. "पाऊलां पाऊलां उदकें । वर्षा काळेंविणहि अतिचोखें । निर्झरें कां विशेखें । सुलभें जेथ ॥" झाडा-सारख्या दुर्लभ वस्तूच्या बाबतींत जिथें त्यानीं अतिशयोक्ति केली तिथें पाण्या-सारख्या सुलभ, स्वस्त सहजप्राप्य वस्तुबद्दल अतिशयोक्ति करतांनाहि ते माघार घेत नाहींत. ते म्हणतात, पावला पावलाला शिवाय वर्षाऋतु शिवायहि आणि अखंड असे वहाते निर्मळ पाण्याचे झरे व तेहि अति सुलभ असे त्या ठिकाणीं असावेत. पाणी केवळ हातालगत असून भागणार नाहीं तर तें शुद्ध पिण्याजोगें असलें पाहिजे. निव्वळ पावसाळ्यांतच मिळणारें नसून वाराहि महिने मिळणारें पाहिजे. आणि तेंहि डोंगर कपारींत अशा अवघड जागेंत असतां नये. पाणी प्यावयाला जातांनाच पाय घसरून खरा मोक्ष मिळण्याऐवजीं कपाळमोक्ष मात्र व्हावयाचा. पावसाळ्यांत पाण्याचे झरे मुबलक असतात पण उन्हाळ्यांत ते आटून जातात. म्हणून वर्षाकाळेंविणहि असें म्हटलें आहे. याच ओवीचा दुसरा पाठहि हाच अर्थ पण वेगळेपणानें सांगतो. त्या पाठांत "वर्षाकाळींहि अतिचीखें" असें म्हटलें आहे. इतर ऋतूंत वहाणारे स्वच्छ निर्मळ झरे पावसाळ्यांत वाहून आलेल्या पाण्यानें गढूळ होऊन जातात. असें पाणी पिण्याला निरुपयोगी म्हणून त्याला हवें असणारें पाणी झऱ्याचें तर असावेंच पण पावसाच्या पाण्यानें गढूळ झालेलें असूं नये. असा उंचवठ्यावरच असावयास हवा. पण योग्याला मात्र तो सुगम असावा. अन्नापाण्याची अशी मुबलक सुव्यवस्था केल्यावर ज्ञानेश्वर त्या स्थानाचा परिसर कसा तें चित्र रंगवितांना योगाभ्यासाला असा सौंदर्याविष्कार करून वर्णन करतात तें पाहूं.

"हा आतपुहि अळुमाळ । जाणिज तरी शीतळ । पवन अति निश्चळ ।
मंद झुळके ॥"

त्या ठिकाणीं सूर्यप्रकाश पाहिजेच; नाहीं तर योगी थंडीनें गारठून जायचा, आणि सूर्यप्रकाश प्रखर असेल तर योगी घामानें न्हाऊन निघावयाचा. त्यामुळें त्याची शक्ति क्षीण व मन निस्तेज व्हावयाचें. याकरितां दाट अशा झाडांतून पुरेसा प्रकाश व उन्हाची मंद उष्णता मिळेल, एवढाच अवकाश तेथें सूर्यकिरणांना असावा. प्रकाशाप्रमाणें वाराहि सोसाट्याचा नसावा किंवा तो अगदींच न वहाता असाहि नसावा. शीतल मंद झुळुकानीं ताज्या हवेचा पुरवठा तेथें असावा

आजकालच्या वातानुकूलित घरांतहि अशी सोय लाभेल काय ? आणि ही सोय ज्ञानेश्वर अरण्यांत निर्माण करीत आहेत. इथें उपयुक्ततेवरोवरच सौंदर्यहि त्यानीं साधलें आहे. प्रकाश व वारा यांची उपयुक्ता त्यानीं सौंदर्याच्या अवगुंठनांत मांडली आहे. त्यामुळें त्यांच्या उपयुक्ततेपेक्षां त्यांचें सौंदर्यच मनांत अधिक भरतें. योगाभ्यासाला अति उष्ण अगर अति शीत त्याचप्रमाणें सोसाटयाचा वारा असलेली जागा अथवा श्वासोच्छवास करण्यास अशक्य अशी विरळ हवेची जागा ही प्रतिवंधक आहेत. हें तत्त्व वरील ओव्यांत त्यानीं सांगितलें आहे.

पण त्याकरितां चित्रित केलेली परिस्थिति भौतिक सृष्टींत जशीच्या तशी सांपडणें अशक्यच. आतां निव्वळ सौंदर्य प्रकट करतांना ते म्हणतात :—

"वहुत करोनि निःशव्द । दाट न रिघेश्वापद । शुक हन षट्पद । तेडतें नाहीं ॥"
तें स्थान निःशव्द असावें. कर्कश आवाज करणारे प्राणी, पक्षी तेथें नसावेत. सिंहाची गर्जना, वाघाची डरकाळी, हत्तीचा चीत्कार जर कानी पडत असेल तर योग्याचें चित्त एकाग्र होणें अशक्य आहे. पशूंच्या आवाजाप्रमाणें पक्ष्यांचाहि आवाज उपद्रवकारक होतो. पण अरण्यांत हें दोन्ही प्रकारचे ध्वनी नसलेली जागा कशी सांपडणार ? ती जागा ज्ञानेश्वरांच्या कल्पनासृष्टींतच सांपडते. जसें शव्द उपद्रवकारक तसेंच हिंस्त्रश्वापदेंहि योग्याचा नाश करणारीं म्हणून त्या स्थानांत असतां नयेत. सदैव बोलणारा पोपट व सदैव गुंजारव करणारा भुंगा हेहि उपद्रवकारकच आहेत. सतत तोच तोच माधुर्यरहित ध्वनि यामुळें मनाला वैताग येतो. मनःशांती विघडते. मात्र पाणवठ्याजवळ चार दोन हंस असले तर चालतील. हंसाचा रम्य जलविहार हा डोळ तृप्त करणारा रमणीय देखावा असल्यानें योग्याचें मन प्रसन्न व ध्यानानुकूल होतें. हंसाप्रमाणेंच मधुर स्वाराची कोकिळा अधुन मधून असली तरी चालेल. कोकिळेचा मंजुळ स्वर सतत कानीं पडत राहिला तर योगी ध्वनिलुव्ध होऊन ध्यानच्युत होण्याची शक्यता. योगाभ्यासानें शीण आलेल्या मनाला विरंगुळा मिळेल असा कोकिळेचा मधुर स्वर योग्याला आनंद व उत्साहदायक होईल. मंजुळ स्वराच्या कोकिळेप्रमाणेंच सुंदर पिसाऱ्याचा मयूरहि चुकून माकून दिसला तरी चालेल. तो उपकारकच होईल. पण तेथें त्याचें सतत वास्तव्य नसावें. त्याच्या रंगीवेरंगी पिसाऱ्याकडे मन जावें काणि त्याच्या कर्कश केकारवानें तें उद्विग्नहि व्हावें त्यामुळे विक्षेप येण्याचा संभवच अधिक. म्हणून त्याला मयुराची चुकून मागून भेटच उपकारक. अशा त्याच्या प्रासंगिक भेटीला आम्ही नको म्हणर नाही.

त्या स्थळाचें वरील वर्णन वाचलें म्हणजे हा योग्याचा ध्यानस्वर्ग नसून

कवीचा सौंदर्यस्वर्ग असेंच वाटतें. योगाभ्यासाला केवळ शुद्ध, पवित्र असें स्थान लागतें. तेथें हंस, कोकिळ, मोर यांची काय आवश्यकता ? कोणाहि योग्याला ती भासली नाहीं. पण ज्ञानेश्वर हे योगीश्वर पण त्याहूनहि अधिक कवीश्वर असल्यामुळें त्यांना रंग, रूप, ध्वनिहीन असें रूक्ष स्थान मानवणारें नव्हतें. म्हणून प्रत्यक्ष सृष्टींत न आढळणारें असें हें सुंदर स्थान त्यानीं योगाभ्यासासाठीं रेखाटलें योगाभ्यासाचा विषय स्वभावतःच रूक्ष. ती कांहीं ललित कलासाधना नाहीं पण ज्ञानेश्वरांच्या कविमनाला, त्यांच्या सर्वत्र सौंदर्य पहाणाऱ्या व मागणाऱ्या दृष्टीला रूक्षपणा रुचणारा, खपणारा नव्हता उलट खुपणाराच होता. त्यांना सर्वत्र सौंदर्य पूर्णता हवी होती; कुरूपता, उणीव व्यंग हीं त्यांना नको होती. तीं त्यांच्या नजरेसमोर उभीहि रहात नसावीत. ही सौंदर्यदृष्टि त्यांच्या सर्व ग्रंथांत सर्वत्र व्यक्त झालेली आहे. वाचकांना सुलभपणें ती नजरेस पडतेहि.

४. सौंदर्यप्रतीति हीच जेथें आनंदप्रतीति असते तिथेंच खरें सौंदर्य असतें. सौंदर्यापासून जर आनंद उत्पन्न झाला तर तो उपभोगजन्य होय. स्वरूपभूत नव्हे. पण जेथें सौंदर्यानुभव हाच आनंदानुभव असतो तेथें आनंद स्वरूपभूत असल्यामुळें नित्य, निरंतर असतो. उपभोगाच्या आनंदांत तरतम भाव असतो. स्वरूपभूत अशा सौंदर्यानंदांत मात्र अंत ना पार. तेथें इयत्ता वर्गवारी नाहीं.

असें स्वरूपभूत आनंद असलेलें सौंदर्य ज्ञानेश्वरींत अमृताच्या समुद्राप्रमाणें सर्वत्र सारखेंच गोड आहे. अमृताच्या समुद्रांत जसें अलीकडचें, पलीकडचें, वरचें वा तळाचें असें गोडीच्या संदर्भात फरकाचें असत नाहीं. तशीच एकतानता ज्ञानेश्वरांच्या सर्वच वाङमयांत सौंदर्याबाबत दिसून येते.

-o-

प्रकरण १३ वें

सार्वत्रिक सहानुभूति व स्नेहभावनेची अथांग खोली.

१. ज्ञानेश्वरांची वाणी इतकी गोड होण्याचें कारण त्यांची विश्वव्यापक सहानुभूति, आणि त्यामुळें झालेलें दयार्द्र अंत:करण. कोणाहिविषयीं कडवटपणाचा शब्द वापरण्याची त्यांना कधींच गरज भासली नाहीं; त्यांची वाणी मधुरच असावी यांत नवल तें काय ? दु:खी असो कीं पातकी असो मूर्ख असो वा जडमूढ असो या सर्वांविषयीं त्यांना सारखीच सहानुभूति व करुणा वाटते. सारेच आत्मरूप असल्यामुळें सारेच स्वत:सारखेच प्रिय मग कडवटपणाला जागाच कुठें ? दुष्ट, दुर्जन, पातकी यांचें ठसकेवाज वर्णन करूनहि ज्ञानेश्वरांना त्यांचेवद्दल तिटकारा, तिरस्कार अथवा चीड वाटत नाहीं. अशांच्या दुष्कृत्यामुळें त्यांनाच जें दु:ख परिणामत: भोगावें लागतें तें पाहून ज्ञानदेवांचें अंत:करण कळवळतें. दुष्टाविषयीं प्रेम, करुणा सहानुभूति वास्तविक अत्यंत दुर्मिळ पण ती केवळ साक्षात्कारी पुरुषच अशा दुष्टांच्या बाबतीतहि दाखऊं शकतात. सज्जनाबद्दल सहानुभूति असणें वा दाखविणें सोपें पण तें तितकेंच निष्फळहि. ती दाखविण्याला शारीरिक वा मानसिक कष्ट उठविण्याची जरूरी नसतें. पण अधमांच्याहि तळाशीं असणाऱ्या पातक्याबद्दलहि करूणा वाटावी, त्यांचाहि उद्धार व्हावा याची आत्यंतिक तळमळ लागावी हें अलौकिक मोठेपणाचे लक्षण होय. तें ज्ञानेश्वरांच्या ठायीं कसें पूर्णतेनें व्यक्त होतें त्याचीं कांहीं उदाहरणें पाहूं.

२ आसुरी प्रकृतीच्या लोकांचें अंगावर कांटाच उभा राहील, घृणाच वाटेल, चिळस येईल असें वर्णन स्वत:च करूनहि पुन: त्यांच्याबद्दल सहानुभूतिच ज्ञानेश्वरांच्या अंत:करणांत उचंबळून येते. त्या पोटीं त्यांच्या मुखांतून उद्गार येतात; "अहा सांगतां वाचा रडे । आठवितां मन खिरडे । कटा रे मूर्खीं केवढें । जोडिले निरय ॥ काइसेया ते आसुर । संपत्ति पोपिती वागुर जियां दिधलें थोर । पतन ऐसें ॥" आसुरी प्रकृतीच्या लोकांचें वर्णन करण्याकरितां बोलूं गेलो तर बोलण्याऐवजीं रडूंच कोसळते. त्यांच्या दुष्कृत्यांच्या परिणामाकडे–फळाकडे लक्ष्य दिलें कीं मन भीतीनें चूरमार होतें; खिरडतें. या मूर्खांनी नरकयातना देणारी ही

आसुरी संपत्ति कशासाठीं, कां बरें जोडली असेल ! इतरांचें अकल्याण करूनहि शेवटी स्वत:चेंच अकल्याण. मग असल्ो ही आसुरी संपत्ति तें कां जोडतात हेंच समजत नाहीं.

३. क्रियेला समर्थक असा प्रेरक हेतु असावा लागतो. पण दुष्कृत्याला प्रेरक असा पुरेसा हेतु तर त्यांच्यांत दिसत नाहीं. स्वार्थहि नाहीं कीं परार्थहि नाहीं. परमार्थ तर नाहींच नाहीं. मग त्यांत शहाणपण तें कोठें आहे ? ज्याच्या योगानें अनंत काळ निरय-यातना भोगाव्या लागतील असें इतरांना दु:ख देणारें कर्म करण्यांत त्यांना सुख तरी कोणतें लाभतें ? इतरांना सुख देऊनच स्वत:ला सुख मिळतें ही सूर्य प्रकाशाइतकी उघड गोष्ट आहे. सुख पेरलें तरच सुख उगवतें. दु:ख पेरून सुख कसें उगवणार ? प्रेमाचें प्रतिफळ प्रेम हेंच आहे. द्वेष केल्यास प्रतिफळ म्हणून द्वेषच मिळतो. असें तें कर्म करतांना दु:ख व भोगतांनाहि दु:खच. अशीं कर्में करणारें दुष्टच नसून मूर्खच म्हटले पाहिजेत. एरवीं कोणाचेंच ज्यांत कल्याण नाहीं असें कर्म करण्याकडे त्यांची प्रवृत्ति कां असावी याचा उलगडाच होत नाहीं.

दुर्जनांचें वर्णन करतांना जी वाणी रडते तीच वाणी आपल्या वाङ्मययज्ञाचें पसायदान मागतांना प्रारंभींच दुष्टांचें वाकडेपण जावो असेंच मागणें विश्वरूप परमात्म्याकडे मागते. त्या भव्य, उदात्त पसायदानाच्या याचनेंत ते म्हणतात :– "जे खळांची व्यंकटी सांडो । तयां सत्कर्मी रति वाढो । भूतां परस्परें पडो । मैत्र जीवाचें ॥ दुरितांचे तिमिर जावो । विश्व स्वधर्मसूर्ये पाहो । जो जें वांछील तो तें लाहो । प्राणीजात ॥" दुष्टांची वांकडी वृत्ति नाहींशी होवो. सत्कर्माकडे, सरळ मार्गाकडे त्यांना प्रवृत्ति होवो. त्यांना सरळ मार्गाची आवड उत्पन्न होवो. साऱ्या जीवमात्राला एकमेकाविषयी मित्रभाव वाटो व वाढो. पातकांचा अंधकार नष्ट होवो. प्रखर असा धर्मसूर्य अखंड तळपत राहो आणि साऱ्यांनाच त्याच्या प्रकाशानें सन्मार्ग दिसो. मगच जो जो म्हणून ज्याची ज्याची इच्छा करील तें तें त्याला लाभो. विश्वकल्याणाकरितां दुष्टांचा वांकडेतेणा जाणें ही प्रथमत: आवश्यक अशी गोष्ट आहे. त्यांच्या दुष्टांव्याला ज्ञानेश्वर वांकडेपणा असें म्हणतात. म्हणजे असे ते लोक चुकून वांकड्या मार्गाला लागले आहेत असें ध्वनित करितात. त्यांनीं हा वांकडा मार्ग सोडला आणि धर्माचा नीतिचा सरळ मार्ग धरलां कीं मग सर्वांचेंच कल्याण होईल. दुष्टांचा दुष्टपणा गेला, त्यांना सन्मार्गाची, सत्कर्माची आवड वाटू लागली कीं मग सारेच सज्जन, धर्मनिष्ठ, नीतिमान्. अशा सज्जनांना परस्परा-विषयीं प्रेम व बंधुभाव वाटावा हें सज्जन स्वभावाला धरूनच आहे. असें झालें कीं

मग पातकाचा अंध:कार नाहींसा होईल, धर्मसूर्य सतत तळपत राहील. त्यामुळें दुरितांची रात्रच रहाणार नाहीं. मग ज्याचें जें उद्दिष्ट तें त्याला प्राप्त व्हावें असें मागणें नि:शंकपणें मांगतां येतें. कारण मग सर्वांची एकच इच्छा. ती म्हणजे सर्वांचेच कल्याण. जेथें परस्परांच्या हितसंबंधांत विरोधच नाहीं. इतकेंच नव्हे तर इतरांना सुख मिळाल्याशिवाय आपली इच्छा तृप्त झाली असें कोणालाच वाटणार नाहीं. कारण प्रत्येकाला त्याच्या इच्छेप्रमाणें ही सर्वांचीच इच्छा. हितसंबंधांत विरोध असेल तर इच्छेंतहि तो विरोध असलाच पाहिजे. मग परस्पराविरूद्ध इच्छा एकाच काळीं सफल व्हाव्या असें सयुक्तिकपणे म्हणतांच येणार नाहीं. बौद्धिकदृष्ट्या ही गोष्टच अशक्य.

एके ठिकाणीं हाच अर्थ व्यक्त करतांना ते म्हणतात; नदी आपलें उद्दिष्ट गांठण्याकरितां निघाली तरी तिच्या मार्गांतील सारे खांच खळगे भरून काढल्याखेरीज तीला पुढें जातांच येत नाहीं. ज्याला ज्याची कमतरता असेल ती भरून काढल्यावरच आपल्या उद्दिष्टाच्या मागें लागणें हा सज्जनांचा स्वभावच. तेव्हां सारे जीवनमात्रच असे सज्जन झाल्यावर एकाद्याकडेच कमतरता, उणीव राहील तरी कशी ? कारण शेंकडो ठिकाणाहून सहाय्याचा लोंढा ती कमतरता भरून काढण्यासाठीं धाऊन येईल; ती उणीव भरून काढील व मगच थांवेल.

शेवटी तें म्हणतात, "किवहुना सर्व सुखीं । पूर्ण होवोनी तीहीं लोकीं । भजिजो आदिपुरुखीं । अखंडित ।।" जास्त काय मागावें; तीन्हीं लोकांतील सर्व जीव पूर्ण सुखी होऊन, आदिपुरुष जो परमात्मा त्याची त्यानीं अनन्यभावानें अभेदभक्ति अखंड, निरंतर करावी. सर्व सुखी होण्याचा मार्गहि हाच आणि मुक्कामहि हाच. परमात्मा हा जसा आपला तसाच इतरांचाहि आत्मा. अशी दृढ निष्ठा असलेला मनुष्य "मी" आणि "तूं" या भेदभावनेला थारा देऊंच शकणार नाहीं. माझें कल्याण व्हावयाचें, मी सुखी व्हावयाचें तर साऱ्या विश्वाचेंच कल्याण, साऱ्या विश्वालाच सुख लाभलें पाहिजे. आपल्या इंद्रियापैकीं एकाला जरी दु:ख, इजा झाली तर सर्व शरीरच त्या व्यथेनें कळवळतें, व तें दु:ख दूर करण्याच्या खटपटीस लागतें. तसेंच एकाच परमात्म्याचीं अनेक रूपें असलेले हे सर्व जीव सुखी होईपर्यंत कोणताहि एक जीव पूर्ण सुखी होणार नाहीं हें निश्चित. म्हणून परमात्म्याशीं अभेदभक्ति सर्वानींच करावी तरच सर्व पूर्ण सुखी होतील.

यांत ज्ञानेश्वरांची निर्मर्याद अशी सहानुभूति दिसून येते. माणसाप्रमाणेंच पशु, पक्षी, जलचर, सरपटणारे जीव, इतकेंच काय वृक्ष, वेली, गवत अशा साऱ्याच जीवसृष्टीवद्दल ज्ञानेश्वरांना अपार प्रेम व करुणा वाटत होती. सर्वच

आकारांत एकच आत्मतत्त्व भरले आहे ही ज्ञानेश्वरांची निष्ठाच त्याच्या वुडाशी आहे. म्हणूनच सर्वत्र भगवद्भाव पहातांना नरकयातना भोगणारा पातकी जीवहि त्यांना परमात्मस्वरूपच वाटतो. हा अभिप्राय व्यक्त करतांना ते एका अभगांत म्हणतात; "सर्व जीव तूं झालासी आपण । तरी निरय आपदा भोगिताहे कवण। परमात्मया तुमचें अविनाश रूप । तरी कां केलें एवढें कष्टसाधन ॥ हे परमात्म्या, सर्व जीव जर तूंच तर नरकांत यातना भोगतो आहे तो कोण ? तुझें अविनाशी रूप वस्तुत: नित्यतृप्तच. मग संसाराचे हे कष्टसाधन कां बरें केलेस ? असें अत्यंत कळवळ्यानें ज्ञानेश्वर विचारतात. जोपर्यंत बद्ध व दु:खी आहे तोंवर सर्वांना पूर्ण सुख तर राहोच किंवहुना एकालाहि पूर्ण सुख मिळालें असें म्हणतां येणार नाहीं. याचकरितां साक्षात्कारानंतरहि ज्ञानेश्वरानीं इतराकरितां पसायदान मागितलें आहे. वद्ध जीवाबद्दल वाटणारी आदुलिकी, कणव त्यांना ते स्वत: मुक्त झाल्यावरहि वाटत होती हें दिसून येतें.

—o—

प्रकरण १४ वें

ज्ञानेश्वरांच्या वाणीचें वर्णन त्यांच्याच शब्दांत.

१. एथवर ज्ञानेश्वरांच्या वाणीचें वर्णन मी यथामति केलें. पण माझी वाणी तशी समर्थ व प्रभावी नसल्यानें तें चित्र अस्फुट व अस्पष्ट झालें असण्याचा संभव आहे, याकरितां ज्ञानेश्वरच आपल्या वाणीचें वर्णन कसें करतात तें सांगून तिचें यथार्थ व रेखीव चित्र त्यांच्याच शब्दांत वाचकासमोर ठेवित आहे.

२. त्यांच्या वाणीचें हें वर्णन त्यानींच दोन प्रकारनीं केलें आहे. पैकीं एक म्हणजे वाणीचा पूर्ण आदर्श असा तर दुसरा प्रकार म्हणजे त्यांना जें वाङ्मय कार्य करावयाचे आहे त्याचें स्वरूपवर्णन म्हणून. हें स्वरूपवर्णनहि त्यांनीं दोन प्रकारानीं साधलें आहे. पैकीं एक प्रकार श्रोत्यांच्या मुखांतून आपल्या वाणीचें वर्णन करऊन; तर दुसरा प्रकार म्हणजें आपल्याला करावयाचें कार्य करण्याचें सामर्थ्य गुरूनीं द्यावें म्हणून गुरूला विनंति करतांना त्या कार्याच्या स्वरूपाचें केलेलें वर्णन. इतरांनीं ज्ञानेश्वरांच्या वाणीविषयीं काय म्हटले तेंहि ज्ञानेश्वरानींच सांगितलें असल्यामुळें त्यालाहि मागणें मागतांना केलेल्या स्वरूपवर्णनाइतकेंच प्रामाण्य आहे. या दोनहि प्रकारचे उल्लेख खूप आहेत. त्या सर्वांचा विचार इथें अप्रस्तुत. त्यानीं मित भाषेंत आपल्यासमोर ठेवलेल्या आदर्शाचा तेवढाच विचार करूं.

३. हा आदर्शहि विधिरूप तसाच निषेधरूपहि आहे. विधिरूपामध्यें वाणीला अवश्य असलेले गुण व त्यांचे वर्णन दिलें आहे. तर निषेधरूपामध्यें वाणींत जे दोप असतां कामा नयेत त्याचें वर्णन केलें आहे. पैकीं आवश्यक गुणांचा विचार प्रथम करूं.

४. ते आवश्यक गुण कोणते हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-- "साच आणि मवाळ। सितले आणि रसाळ। शब्द जैसें कल्लोळ। अमृताचे ॥" वाणी ही सौंदर्यानें वाणी या नांवाला पात्र व्हावी; ती सुंदर मनोहर तर व्हावीच. शिवाय ती सत्य सांगणारी, सत्य प्रकट करणारी असली पाहिजे. अर्थात् हें किती अवघड

आहे हें थोडासा विचार केला असता दिसून येतें. सत्यच सांगावयाचें तर सत्य काय तें अगोदर शोधून काढलें पाहिजे. शोधल्यावर तें मिळतेंच असें नाहीं तर सत्य म्हणून जें अपेक्षित त्याची प्रामाणिकपणें सूक्ष्म, व्यापक व खोल असा अभ्यास करून चिकित्सा केली पाहिजे. नाहींतर असत्यच सत्य म्हणून मानलें व सांगितलें जाण्याची भीतिच अधिक. हें सर्वसाधारण सत्यावद्दल झालें. पण आध्यात्मिक सत्याच्या चिकित्सेला तर याहून पुढें जाऊन स्वानुभवाचें स्वत:प्रमाण देणेंच आवश्यक आहे. व्यावहारिक सत्यांत परीक्षा करण्याला इतरांना वाव असतो. त्यामुळें तें पारखतां तरी येतें, प्रयोगानें सिद्ध वा असिद्ध ठरवितां येतें. पण अध्यात्म शास्त्राचा विषय ज्याचा त्यालाच स्वत:प्रमाण असा असल्यानें तो इतरांच्या परीक्षणाचा विषयच होत नाहीं ज्याचा अनुभव त्याचा त्यालाच सत्य वाटला तरी तो सत्य कीं भ्रम हें ठरविण्याची कोणालाच संधि नाहीं कीं मोकळीकहि नाहीं. भ्रमाला आणि भोंदूपणाला भरपूर वाव. याकरितां सत्य हें अनुभवाच्या प्रामाण्यानें तर मांडावेंच पण इतरांनाहि त्यावर बौद्धिक आक्षेप घेता येऊं नयेत. बुद्धिग्राह्य नसलेलीं गोष्ट बुद्धिविरुद्ध असतेच असें नाहीं. म्हणून बुद्धीच्या क्षेत्रापलीकडे असलेली वस्तु, ती तशी आहे हे बुद्धीनेंच सिद्ध करून येणाऱ्या आक्षे. पांचें तोंड बंद केलें पाहिजे. तसेंच बुद्धीच्या पलीकडे सत्याचा प्रांत आहे. हें मान्य करावयास लावलें पाहिजे. हें अवघड कार्य करतांना सत्य हें बुद्धिवादाच्या जाळ्यांत गुरफटून अदृश्य होणार नाहीं याचीहि दक्षता घेतली पाहिजें. म्हणजे सत्याचें वर्णन वाचतांक्षणींच, तें सत्य आहे. तसेंच बुद्धीच्या पलीकडे आहे व त्याचें कारणहि सत्याच्या स्वरूपांतच स्पष्ट दिसलें पाहिजे. तसेंच त्याला स्वानुभवाची खात्रीहि पाहिजेच. म्हणजेच तें सत्य स्वयंप्रकाश, सर्वसंग्राहक सर्व आक्षेपांचा निरास न करतांहि समन्वय करणारें असें व्यापक व मूलभूत असलें पाहिजे. यालाच अपौरुषेय वाणी असें म्हणतात. येथें बुद्धिकृत करामत व कसरत असत नाहीं. इतकें असूनहि या सत्याच्या दर्शनावरोवरच बुद्धि संतुष्ट व शांत होते. असा हा आदर्शवाणीचा पहिला व प्रधान गुण.

५. दुसरा गुण म्हणजे वाणी मवाळ पाहिजे. तीक्ष्ण रूक्ष शब्दांत सांगितलेलें सत्य असलें तरी बोंचतें. अशा वोचणाऱ्या सत्याचें ग्रहण करणें वाचकाला श्रोत्याला अवघड जातें. याला औषधाची उपमा देऊन ज्ञानेश्वर सांगतात; रोग तर नि:शेष नाहींसा करीलच पण घेतांना देखील जीभेला अत्यंत रुचकर अशा औषधाप्रमाणें वाणी असावी. सत्य देखिल गोड भाषेंत सांगतां आलें तर त्यांत वाणीचा गौरव आणि सत्याचाहि लाभ आहे. जे गोड वाटतें त्याचें चट्कन् ग्रहण होतें, ही अनुभवसिद्ध गोष्ट आहे. म्हणून सत्य असून वाणी प्रिय बोलणारी असावी असें भगवान् व्यासाप्रमाणेंच ज्ञानेश्वरहि म्हणतात :—

सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयान्नब्रूयात् सत्यमप्रियम् ।
प्रियं च नानृतं ब्रूयात् ॥

सत्य आणि प्रिय बोलावें अप्रिय असेल तर सत्यहि बोलूं नये, आणि असत्य असेल तर प्रियहि बोलूं नये. हा निर्बंध पाळणें निर्दोष वाणीला अत्यावश्यक आहे.

६. तिसरा गुण. वाणी मितभाषिणी असावी; आवश्यक तेवढ्याच शब्दांत आवश्यक तितकाच अर्थ सांगणारी असावी. अनावश्यक शब्द आणि अनावश्यक अर्थ यानी विस्तार करून स्वत:चा आणि इतरांचा वेळ वाया घालऊं नये. हेंहि निर्दोष वाणीचें एक गमकच आहे. वेदांताची प्रचंड नदी ज्या मुखांतून निघाली तीं उपनिषदें या तत्त्वाची निदर्शक होत. मांडुक्योपनिषद तर मूठभर वाक्यांचेंच. त्यांत जेवढें सांगावयाचें तेवढें सांगितल्यावर पुन: एकहि वायफळ शब्द वापरलेला नाहीं. सांगावयाचें कांहीं राहिलें असेल म्हणावें तर दुसरें एक उपनिषद् सांगतें, "मांडुक्यमेकमेवालं मुमुक्षूणां मुक्तये" मुमुक्षूला या एकाच उपनिषदानें मुक्ति लाभतें. तें एकटें एकच त्याला पुरेसें आहे. ज्यावर शेंकड्यांनीं टीका लिहिल्या गेल्या तो गीताग्रंथहि अवघ्या सातशें श्लोकांचा आहे. त्यांत सांगावयाचें तेवढेंच व तसेंच सांगून तो संपविला आहे. अशा अथांग खोलीच्या पण मितभाषी ग्रंथातील आशय व्यक्त करतांना टीकाकारांना अफाट विस्ताराचे ग्रंथ लिहूनहि मूळच्या ग्रंथकाराला–वक्त्याला लाभलेलें समाधान त्यांना व त्यांच्या वाचकांना लाभलें नाहीं. थोडक्यांत व्यवस्थितपणें सांगितलें कीं तें ध्यानातहि चट्कन् येतें व रहातेंहि. त्यामुळें विचाराचा गोंधळहि उडत नाहीं. म्हणून मितभाषित्व हा निर्दोष वाणीचा तृतीय गुण.

७. रसाळपणा हा वाणीचा चौथा गुण. अन्न सकस असलें कीं तें पुष्टिदायक असतें व शरीरधारणेला तेवढें पुरेसें आहे. हें माहित असूनहि तें अन्न अधिक रुचकर करण्याचा मनुष्याचा अट्टाहास असतो. शरीराच्या अन्नाप्रमाणेंच बुद्धीचेहि अन्न सकस तसेंच रसपूर्ण पाहिजे. वाणीच्या रसाळपणामुळें तिनें प्रकट केलेले सत्यहि रसाळ होतें. त्यामुळें तें जलद पचतेंहि. गोडीनें रसग्रहण करून पचतें तोच नियम बौद्धिक अन्नाच्या बाबतीतहि तसाच लागूं पडतो. या चार गुणांतच अन्य दुय्यम गुणांचा अंतर्भाव होतो. इतकें ध्यानीं घेतलें तरी पुरें. विस्तारभयास्तव हा अंतर्भाव कसा होतो याचा विचार येथें टाळला आहे.

८. जे टाळले पाहिजेत असा अवगुणांचा आतां विचार करूं. "आठूं वेग विदाण । आशा शंका प्रतारण । हे संन्यसिले अवगुण । जियां वाचां ॥" वाणीने

टाळावा असा पहिला दुर्गुण आडमुठेपणा होय. उदाहरणार्थ घरांतील लांकडें संपल्यावर सरळ शब्दांत तीं आणावयास सांगण्याऐवजीं जर सौभाग्यवतीनें आज काय माझीं हाडें लाऊं चुलीला ? असे पतिराजांना विचारणें ही भाषा आडमुठेपणा या अवगुणाचा सुलभ परिचय करून देण्यास पुरेशी आहे. सहज एकाद्याचा धक्का लागल तर डोळे फुटले काय? जास्त झाली काय? असें विचारणें हेंहि त्याच सदरांत मोडते. साधी गोष्ट तिढ्या मार्गानें सांगणें म्हणजे आडमुठेपणा. अशा आडमुठेपणानें आशय सांगता येतो व तो जलद कळतो पण हें जरी अनुभवाचें असलें तरी तें सत्यच या अवगुणामुळें बोजड व बोचक होतें. म्हणून अग्राह्यहि होतें. करितां हा अवगुण टाळला पाहिजें.

९. दुसरा दुर्गुण वेग. वेग म्हणजे तीव्रता; तीक्ष्ण कठोर भाषा. ती करणें हेंहि असेंच अपायकारक आहे. अशा भाषेंत हितकर, पथ्यकर असें सत्यहि सांगितलें तरी त्यानें ऐकणाऱ्याचें मन रुष्ट व उद्विग्न झालें तर त्या सत्याचें ग्रहण व स्वीकार कसा व्हावा ? म्हणून तो अपायकारकच होय. याकरितां तीक्ष्णता बोचकता काढून टाकणेंच इष्ट. भाषा मधुर व कोमल असावी हेंच यावरून निष्पन्न होतें.

१० विंदाण म्हणजे वर्मघात. अगदीं नेम धरून लक्ष्यवेध करावा तसें एकाद्याच्या व्यंगावर, दोषावर किंवा अपकृत्यावर आधींच खंत वाटत असलेल्या आणि पश्चात्तापानें पोळलेल्यावर आघात करणें माणुसकीला लाजीरवाणेंपणाचें आहे. जखमेवर शीतोपचार, ती वरी होण्याचा उपचार करावा; त्यावर पुनः आघात करूं नये हा शिष्टाचार माणुसकी आहे. शारीरिक जखमेप्रमाणेंच मानसिक जखमेबाबत समजावयाचें. त्यावर सहानुभूति, करुणा, मायेच्या शब्दांत केलेला उपदेश शीतोपचाराप्रमाणेंच होय.

११. चवथा अवगुण आशा. आशा या शब्दाचा खुलासा असा कीं व्यर्थ आशा निर्माण करून तीची पूर्तता न करणें किंवा न करतां येणें अशी. वांझ आशा निर्माण करण्यानें आशाभंगाचें दुःखच निर्माण करणें. ही वक्त्यानें श्रोत्याची केलेली फसवणूकच होय. आशाभंग झाला कीं वचनावरचा विश्वासहि उडतो. तेव्हा अशा प्रकारें सारी वाणीच असत्य व अप्रामाणिक ठरविणाऱ्या दुर्गुणाचा त्यागच आवश्यक आहे. आशा निर्माण करावी ती सफल सुफल व्हावी अशाप्रकारें. तरच तिचा वाणीला उपयोग व प्रामाण्य.

१२. यानंतर शंका हा अवगुण. काय बोललें त्याचा नीट विशद अर्थबोध

न होणें, एकालाच अनेक असे पर्याय सुचणें म्हणजेच अनिश्चित संदिग्ध भाषण हाहि तसाच मोठा अवगुण आहे. जे बोलावयाचें तें जर समजाविण्याकरिता तर मग तें संदिग्ध असून काय उपयोग ? त्यामुळें भाषेचा, बोलण्याचा व बोलणाऱ्याचाहि उद्देशच सफल होत नसल्यानें व विपर्यासाला तें कारण होण्याचा संभव म्हणून हा अवगुण त्याज्य.

१३. उरलेला तो सर्वात मोठा, बलिष्ठ आणि हानीकारक अवगुण म्हणजें प्रतारणा, फसवणूक, हितोपदेशाच्या नांवाखालीं अहित सांगणें, सरळ मार्गानें जाणाऱ्याला आडरस्त्याला लावणें, असत्य म्हणून माहीत असतां तें सत्य म्हणून सांगणें ही प्रतारणा दुर्गुणाचीं लक्षणें होत. यांत वाचेचा दुरुपयोग आत्यंतिक थराला गेलेला असतो. अत्यंत हीन, दुष्ट व नीच बुद्धीचा मनुष्यच अशी फसवणूक हेतुपूर्वक करीत असतो. त्यांत कित्येकदा स्वार्थ तर कित्येक वेळां केवळ फसवणुकीची मौज पहाण्याचाहि उद्देश असतो पण हे दोनहि उद्देश हीन मनोवृत्तीचे निदर्शक होत.

१४. हे अवगुण संपूर्णतया नष्ट झाले व वाणीला त्यांचा संपर्कहि उरला नाहीं कीं मग पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें वाणी चार गुणांनीं संपन्न अशी मनोहर व हितकर होते. ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयांत गुणच सर्वत्र ओतप्रोत; तेथें अवगुणांचा लवलेशहि नाहीं. हें उघड सत्य आहे.

१५. या गुणांचा समुच्चय एकाच दृष्टांतांत करून संक्षेपाचाहि संक्षेप करतांना तें म्हणतात :– कमल किती मृदु. पण चिखल व पाण्याची खोल घनता भेदून वर पृष्टभागीं येतें. एवढें तीव्र सामर्थ्य त्याच्या मृदु अशा अंगांतहि दिसून येतें

अत्यंत नाजुक अशा बुबुळानाहि ज्याचा स्पर्श सुखावह होतो. असे पाणी जेव्हां त्याच्या उदिष्टाच्या, प्रगतीच्या आड डोंगरकडे येतात तेव्हां तेंच मृदुतर पाणी ते फोडून काढून आपला मार्ग सुगम करतें. तसें सहृदय वाचकाला श्रवणकोमल असें वाटावें पण शंका आक्षेप यांचें निरसन एकाद्या तीव्र हत्याराप्रमाणें निःशेप नाश करणारें असावें. अशी ही ज्ञानेश्वरांची वाणीच्या आदर्शाविषयीची धारणा आहे.

१६. वाणीचा तरतमभावानें, पायरी पायरीनें उत्कर्ष दाखवितांना ज्ञानेश्वरानीं वाणीचें चित्र सर्वोत्कृष्ट असें रेखाटलें आहे. तेंच त्यांच्या स्वतःच्या वाणीचें चित्र होय. ते म्हणतात :– "वाचे बरवें कवित्व । कवित्वीं रसिकत्व ।

रसिकत्वीं परतत्व स्पर्शजैसा ॥ साध्या वाणीपेक्षां वाणी काव्यमय असणें अधिक चांगलें. काव्य म्हणजे "वाक्यंरसात्मकं काव्यम्" रसपालिप्लुत वाक्य म्हणजे काव्य. साधा देखिल आशय गोड करून सांगणें हें त्याचें स्वरूप. कोंड्याचा मांडा करण्यात जसें गृहिणीचें कौशल्य तसें साधीहि गोष्ट सुंदर करून सांगणें हें वक्त्याच्या वाणीचें कौशल्य असतें. हेंच तत्त्व सांगतांना कार्लाइल म्हणतो.

Poetry is the heroic of speech

वाणीमध्यें काव्यमय वाणीच वाणीची आदर्श स्थिति होय. तेव्हां वाणी काव्यमय तर असावीच पण तेवढ्यानेंच कांहीं ती पूर्णता नव्हे. तर वाणी रसमयहि असावी. शब्दसौंदर्य, अर्थसौंदर्य, या वरोवरच भावनेचें सौंदर्य, सर्वत्र स्नेह, गोडवा पहाणारी संवेदनशील मनोवृत्तिहि असली पाहिजे. तरच सर्व विषयांच्या वर्णनांत चैतन्य वावरतें, गोडवा येतो. केवळ काव्यापेक्षांहि ही वरची कोटी असली तरी पुढें ते म्हणतात कीं ही कांहीं सर्वोच्च कोटि नव्हे. रसिकत्व असूनहि जर त्या काव्याला परतत्त्वाचा स्पर्श, ओलावा, सत्याचा साक्षात्कार जर लाभलेला असेल तर तें सर्वोत्कृष्ट होय.

वस्तुतः या तीनहि प्रकारांत परतत्त्वस्पर्श कमी अधिक प्रमाणांत असतोच, असावा लागतोच. त्याशिवाय हे वरील गुण येऊंच शकणार नाहींत. सत्य हें सुंदर असतें हें मागें म्हटलेंच आहे. गोडवा, माधुर्य पण अंतिम सत्याचेच निदर्शक होत. उपनिषदांतहि "रसो वै रसः" असें त्याचें वर्णन केलें आहे. गोड व गोडी ही रसच आहेत. तेव्हां अशा या उदात्त तत्त्वाचा स्पर्श, अंधुक असाहि साक्षात्कार वाणीला असल्याशिवाय तिच्यांत काव्यसौंदर्य निर्माण होणारच नाहीं. किवा सुंदर अशा काव्यातूनहि रसाविष्कार होणार नाहीं. परतत्त्वरूप रसाची तोंड ओळख देखिल नसलेला चुकून देखिल रसोत्पत्ति करूं शकणार नाहीं. तेव्हां वाणीला काव्यत्व, रसत्व हीं लाभावयाचीं तर परतत्त्वस्पर्श आवश्यकच आहे.

ज्ञानेश्वर पूर्ण साक्षात्कारी असल्यानें त्यांचें सारें वाङमय व वाणी रसयुक्त अशीच प्रत्येकाला अनुभवाला येते. त्यांच्याच भाषेंत सांगावयाचें तर त्याचे श्वासोच्छवासहि काव्यमय प्रवंध होत होते. काव्य करावयाची कृत्रिम इच्छा वा प्रयत्न यांची तेथें आवश्यकताच नव्हती. त्यांच्या मुखांतून निघणारा प्रत्येक शब्द पूर्ण मधुर रसच स्रवत असे. त्यामुळें त्याचें सारें वाङमय स्वभावतःच व निरंतरचें गोड झालें आहे. वाणीचें हें वर्णन त्यांच्याच शब्दांत दिलेलें असल्यानें शंका घेण्याचें कारणच नाहीं.

१७. सर्वांनाच समजेल अशा शब्दांनीं व संक्षेपानें सांगावयाचें म्हणजे ज्ञानेश्वरांची वाणी चतुर, रसिक व स्नेहयुक्त आहे. हे तीन गुण एकत्र आले कीं वाणीसंबंधीच्या सर्व अपेक्षा पूर्ण होतात, व निर्भेळ आणि आत्यंतिक असें समाधान लाभतें. एकहि गुण उणा पडला तर वाणीला वैगुण्य येतें. केवळ चातुर्यच असेल तर तो वोलघेवडेपणा म्हणजे रूक्ष अशी कसरत होईल. चातुर्य व प्रेमाशिवाय रसिकता म्हणजे थिल्लर भावनोद्रेकच होईल. चातुर्य आणि रसरहित प्रेम म्हणजे भावडा भाव होईल. या तिन्ही गुणांच्या समुच्चयानें प्रत्येकाचे महत्त्व व सौंदर्य अनेकपटीनें वाढतें, आणि प्रत्येकाची उणीव भरून काढली जाते. ज्ञानेश्वरांच्या वाणींत हे तिन्ही गुण सदैव एकवटलेलेच आहेत. जिथें चातुर्य तिथेंच रसिकता व जिव्हाळा हे एकजीव झालेलेच आढळतात.

आतां त्यांच्या वाङमयाचा थोडा परिचय करून घेऊं.

-o-

प्रकरण १५ वें

ज्ञानेश्वर वाङ्मयाचा संक्षिप्त परिचय.

१. ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर अनेक ग्रंथ असले तरी ज्ञानेश्वरी, अनुभवामृत चांगदेवपांसष्ठी आणि सुमारें हजार एक अभंग हे त्यांचेच ग्रंथ म्हणून निश्चयात्मकपणें सांगतां येतें. इतर ग्रंथ निश्चयात्मकपणें त्यांचे नव्हेतच असें जरी म्हणतां येत नसलें तरी ते त्यांचेच आहेत असेंहि म्हणतां येत नाहीं. हे अन्य अनिर्दिष्ट असे ग्रंथ ज्ञानेश्वराप्रमाणेंच दुसरा कोणी लेखकहि लिहूं शकेल. त्यांत अलौकिक असें कांहींच नाहीं. ते ग्रंथ ज्ञानेश्वरांचेच असें मानण्यानें त्यांच्या कीर्तीत अगर त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत कांहींहि भर पडेल असें नाहीं; कीं बदलहि होत नाहीं. म्हणून हे ग्रंथ उपेक्षणीयच होत.

२. या चार ग्रंथापैकीं अनुभवामृताचा परिचय यापूर्वी स्वतंत्रपणें करून दिलाच आहे. त्यामुळें पुन: तो इथें करून देण्याची आवश्यकता नाहीं. चांगदेवपासष्ठीवरहि प्रस्तुत लेखकानें विवरणात्मक प्रबंध लिहून मागेंच प्रसिद्ध केला आहे. तेव्हां त्याचाहि परिचय करून देण्याची इथें आवश्यकता नाहीं.

३. त्यांच्या अभंग वाङ्मयाचें विवरण करणें निरनिराळ्या कारणास्तव टाळावें लागतें. त्याचें एक प्रमुख कारण असें कीं विवरण केल्यानें अभंग हें अभंग रहाणार नाहींत. बुद्धीला न कळतच आत्मज्ञान करून देणें हेंच अभंगाचें विशिष्ट सामर्थ्य आहे. ते वाचतांना अगर गातांना होणारा जो आनंद तोच त्याचा अर्थ. तो शब्दांत मांडूं गेल्यास अभंगहि ज्ञानेश्वरी, अनुभवामृतच होतील. बुद्धीची शक्ति कुंठित व्हावी अशीच अभंगाची एकरसता असल्यामुळें विश्लेषणाला, मिमांसेला अभंगाच्या क्षेत्रांत वावच नाहीं. सौंदर्याचें, संगीताचें पृथक्करण केल्यास घटकांत सौंदर्य अगर संगीत तिळमात्रहि सांपडणार नाहीं. म्हणून अभंगाचें विवरण करणें अशक्य तसेंच व्यर्थहि होय.

४. आतां येथें ज्ञानेश्वरीचें स्वरूप पाहूं. ज्ञानेश्वरानीं ज्ञानेश्वरीत गीतेचें वर्णन केलें तेंच त्यांच्या ज्ञानेश्वरी या टीकेलाच यथार्थपणें व उचितपणें लागूं

पडतें. तेव्हां त्याचाच अनुवाद येथें करूं. त्यानंतर प्रत्यक्ष ज्ञानेश्वरींत काय सांगितलें आहे त्याचा संक्षेप त्यानींच केलेला विचारांत घेऊं म्हणजे त्यांच्या मतें ज्ञानेश्वरीचें स्वरूप व कार्य काय आहे हें अधिकृतपणें समजेल.

५. महाभारत व गीता यांना उद्देशून ज्ञानेश्वरांचे निघालेले उद्गारच अगदीं अचूकपणें त्यांच्या टीकेलाच लागूं पडतात. जेथें गीता शब्द येतो तेथे ज्ञानेश्वरी एवढा पालट केला कीं झालें. तिचें वर्णन करतांना ते म्हणतात; आतां गहन कथा आइका. गहन म्हणजे खोल, गंभीरअशी कथा. वरवर पहाण्यानें ज्याचें आकलन, बोध होणार नाहीं ज्याचा अंतच पाहिला पाहिजे, अंतरंगच पाहिलें पाहिजे तरच त्याचा बोध होणार. गहन, गूढ गोष्ट बुद्धीला कुंठित करते एकप्रकारें तिला परावृत करते. पण ही कथा मात्र अशी आहे कीं साऱ्या कौतुकांचें जन्मस्थानच. ज्याचें ज्याचें म्हणून कौतुक करावें त्या सर्वच गोष्टीं यांत पूर्ण व विपुल आहेत. केवळ कौतुकाचा विषय म्हणून हा ग्रंथ कौतुक प्रदर्शनाचा म्हणून प्रेक्षणीय आहे असें मानणें चुकीचें ठरेल. तर हा ग्रंथ विवेकाच्या कल्पतरूंचें उद्यानच आहे. विवेकावरोवर सर्व सुखांचे जन्मस्थानहि हेंच आहे. सुखाचा जन्म सुखरूप आत्म्यांतूनच. आणि ग्रंथाचाहि विषय तोच असल्यामुळें साऱ्या सुखांचे उत्पत्तिस्थान तो ठरतो. सुखावरोवरच ज्ञानाचीहि समृद्धखाण येथेंच आहे. जें जें जाणलें पाहिजे त्या त्या सर्व ज्ञेयाचा सांठा या ग्रंथांत अपरंपार आहे. मात्र ज्ञेयाची रसशून्यता म्हणजे शुष्कज्ञान येथें नाही नवरसांनीं भरलेला व उंचवळणारा महासागर असा हा ग्रंथ केवळ वाचावयाचा वा ऐंकावयाचा नसून तर त्यामुळे परतत्त्व दिसेल असा आहे. इतर कोठेंहि प्रकट न झालेलें तें परम मंगल अंतिम सत्य या ग्रंथांत उघड्या डोळ्यानीं पहावें अशा रीतीनें प्रकट झालेलें आहे. या ग्रंथांत जें निर्दिष्ट आहे तेंच परम साध्य ठरऊन सर्व शास्त्रें हाच ग्रंथ साधनोपाय म्हणून सांगतात. म्हणून सर्व शास्त्रांचें आश्रयस्थान असा हा ग्रंथ आहे. सर्व उद्दिष्टांचें अंतिम उद्दिष्ट आत्मसाक्षात्कार हेंच असल्यानें साऱ्या शास्त्रांचें विश्रांति स्थान हाच ग्रंथ व्हावा हें स्वाभाविक आहे. शास्त्रापासून धर्म निष्पन्न होतो. म्हणजे धर्म हा शास्त्राचें अपत्य होय. मग जें पित्याचें वसतिस्थान तेंच संततीचें माहेरघर होय. धर्मानेंच या ग्रंथाचा आश्रय केला त्याअर्थी धर्माच्या जिव्हाळ्यानें सज्जनांना या ग्रंथावद्दल जिव्हाळा वाटावा हें क्रमप्राप्त आहे. असा हा बहुगुणसंपन्न असूनहि जर तो सौंदर्यरहित असतां तर केवळ आवश्यक कर्तव्य म्हणून स्वहिताकरितां कोणीतरी त्याचा अभ्यास केला असता. पण हा ग्रंथ निव्वळ सत्यच सांगणारा एवढाच नसून यांत शारदेचें सर्व सौंदर्यभांडारच उघडलें आहे. रस हे गोड असतात ही ख्याति, आवई या ग्रंथामुळेंच सर्वत्र पसरली व सार्थ ठरली. तोंवर रसांत गोडी असते एकाद्दुसऱ्यालाच तुरळकपणें ऐंकून माहित असावें. पण रस गोड आहेत. एवढेंच नव्हे

तर ते केवळ गोडच असले पाहिजेत हें या ग्रंथानेंच प्रथमतः सिद्ध व प्रसिद्धहि केलें. त्याची छाप एवढी वसली आहे कीं आतां रस म्हणजेच गोडी, माधुर्य अशी सर्वांचीच दृढ समजूत झाली आहे. चातुर्य शहाणें झालें त्याला शहाणपणा प्राप्त झाला तो या ग्रंथांतच. अन्यथा चलाख, कसबी धूर्त असें मानलें जाई तें चातुर्य प्रथमतः या ग्रंथांतच विचारी, विवेकी झाल्याचें दिसलें. आतां चातुर्य सज्ञान झालें. केवळ करामतीपेक्षां परामर्ति असें विशेषेकरून तें स्वहित पाहूं लागलें, ज्ञानानें तें डोळस झालें. त्याचप्रमाणें प्रमेय म्हणजे जाणण्याचा विषय या ग्रंथांत पहिल्यांदाच रुचक झाला. फळाची पूर्ण वाढ जोंवर झालेली नाहीं तोंवर तें हिरवट, आंवट, तुरट असतें. पण त्याचीच वाढ पूर्ण झाली, ते पक्व झालें कीं मग त्याचा तो आंवट, तुरटपणा जाऊन तें सुमधुर होतें. इतरत्र तें प्रमेय कच्चे असल्यानें आंवट, तुरट लागावयाचें; तें या ग्रंथांत परिपक्व झाल्यानें आतां मधुर रुचकर लागतें. तसेंच या ग्रंथात सौख्याला सौभाग्य प्राप्त झालें. सौख्याची या ग्रंथांत अपरंपार भरभराट झाली. तें यथार्थ तसेंच कृतार्थहि झालें. समृद्धीची प्राप्ति तेंच सौभाग्यलक्षण. या ग्रंथात प्रियाची पैली सीमा म्हणजेच सौख्याची परिसीमा असा आत्मा प्रकट झाल्यानें सौख्याचा विस्तार आत्मरूपा एवढा म्हणजेच अनंत झाला. जेवढें शिंपलें तेवढेंच रूपें. त्याप्रमाणें आत्मरूपाप्रमाणें सौख्यहि अनंत झालें. त्यानें पूर्णतेचीहि मर्यादा ओलांडली. पाहिजें तेवढी म्हणजे पूर्णता. ती परिमित असते. अनंतत्वाला पूर्णतेचीहि मर्यादा असूं शकत नाहीं. तसेंच माधुर्यात असणारी गोडी, शृन्गारामधील सुरेखपणा उचित गोष्टीमध्यें जें औचित्य तें तेथें तेथें या ग्रंथामुळेंच आलें आहें. म्हणजे माधुर्याचा, सौंदर्याचा औचित्याचा परमोत्कर्ष पूर्ण आविष्कार या ग्रंथांतच प्रत्ययास येतो. येथेंच तो झाला आहे.

गीतेचें वरील प्रकारचें ज्ञानेश्वरानीं केलेलें वर्णन ज्ञानेश्वरीलाहि अगदी तंतोतंत सर्वाथानें, समुचितपणें लागूं पडतें याचा प्रत्यय ज्ञानेश्वरीच्या वाचकाला तिचें अगदीं वरवर वाचन करणाऱ्यालाहि आल्याखेरीज रहाणार नाहीं अग्नीला स्पर्श केल्यावर तो पोळतो याचा साक्षात्कार कोणालाहि न सांगताच येतो. तद्वत् ज्ञानेश्वरी वाचल्यावर वरील वर्णनाचा साक्षात् प्रत्ययच येतो. तेथें नव्यानें सांगण्याचें कारणच उरत नाहीं.

ज्ञानेश्वरीचें स्वरूप विहंगमदृष्टया येथें सांगितलें. आता ज्ञानेश्वरीचें अंतरंग ते स्वतःच संक्षेपानें कसें सांगतात तें पाहूं.

-o-

प्रकरण १६ वें

ज्ञानेश्वरींचें अंतरंगदर्शन त्यांच्याच शब्दात.

१. अध्यायवर असें गीतेचें स्वरूप संक्षिप्तरूपानें ज्ञानेश्वर कसें सांगतात पाहूं. कारण तेंच मग ज्ञानेश्वरीचें स्वरूप म्हणून त्याच्यांच शब्दांत अधिकृतपणें सांगितलेसें होतें. ते म्हणतात :– "तरी पहिला जो अध्यावो । तो शास्त्रप्रवृत्ति-प्रस्तावो ।। गीताशास्त्र सांगण्याचें प्रयोजन काय ? हे पहिल्यांत विस्तारपूर्वक सांगितलें आहे. गीता कां सांगावी लागली हें समजण्यावरच गीतेंत काय सांगितलें आहे हें समजणार. जें सांगावयाचें तेंच सांगितलें असणार अशीच नैसर्गिक अपेक्षा असते. गीता ही कांहीं शिळोप्याच्या गप्पा किंवा कोरडें तत्त्वज्ञानाचें प्रवचन म्हणून निर्माण झालेली नाहीं; हें तिच्या स्थलकालावरूनच दिसून येतें. रणांगणा-सारखें स्थळ, युद्धासारखा प्रसंग अशा वेळीं अत्यंत जिव्हाळ्याच्या निकडीच्या गोष्टीच तेवढ्या बोलणें अवश्य व शक्य होतें. असा कोणता विकट पेंचप्रसंग त्यावेळीं अर्जुनाला पडला होता ? त्याचा उलगडा पहिल्या अध्यायांत होतो. तर त्याचें उत्तर म्हणूनच पुढील सारी गीता सांगावी लागली आहे.

२. अर्जुनाला एवढा कसला व्यामोह पडला होता कीं भर रणांगणावर शस्त्रांचा वर्षाव चालूं असतां, "मी तुला शरण आलो आहे, मला मार्गदर्शन कर" असें म्हणून त्यानें कृष्णाच्या पायावर लोटांगण घालावें ? ज्ञानेश्वर हा प्रश्न अशा रीतीनें मांडतात :- "मी मारिता हें मरतें । ऐसा कवळिला होता मोहें बहुतें ।।" मी मारणारा आणि माझे शत्रुपक्षीय हे मरणारे, असा भ्रम त्याला झाला होता. यांतूनच नैतिक समस्या निर्माण झाली होती, जे मरतात त्यांचा आत्यंतिक सर्व-तोपरि नाश होतो. आणि त्याला कारण आपण होणार आहोंत. तेव्हां हा कधींहि भरून न येणारा असा नाश; आपण टाळावा कीं करावा, अशा प्रकारचा नित्या-नित्यविवेकाचा अवघड प्रश्न अर्जुनापुढें उभा होता. दुसरा म्हणजे क्षात्रधर्माप्रमाणें न्यायाकरितां हातीं शस्त्र घरून प्राणपणानें लढावें हा एक प्रश्न; तर स्वत.च्याच बांधवांचा नाश केल्यानें कुलक्षयाचें पातक त्याच क्षात्रधर्मानें लागत असेल तर त्या धर्माचाच त्याग कीं अवलंब असा कार्याकार्याचा विवेक या वद्दलचा दुसरा प्रश्न.

३. न्याय मग स्वत:च्या बाबतींत असो वा इतरांच्या बाबतींत असो पाठपुरावा, रक्षण क्षत्रियानें प्राणपणानें केलें पाहिजे, ही गोष्ट निर्विवाद होती. पण त्याचबरोबर न्यायाच्या रक्षणाकरितां स्वबांधवांचीच हत्या आवश्यक असेल तर न्याय्य असे आपले हितसंबंध सोडून हत्या, विनाश टाळावा कीं त्याकरितां स्वकीय जरी असले तरी तें न्यायाआड आलेले म्हणून त्यांचा निकाल लावावा ? अन्यायाचा, तो करणाऱ्यांचा नाशच करावा हें सामान्य तत्त्व निरपवाद असलें तरी जर स्वकीच अन्याय करीत असतील तर त्यांचाहि नाश करणें म्हणजे स्वकुलक्षय करणेंच होय. कुलक्षयासारखें मोठें पातक दुसरें कोणतेंच नाहीं. न्यायाकरितां कुलक्षय केला तर त्या न्यायाचा लाभ कोणाला ? परक्यांच्या लाभाकरितां स्वहिताचा घात करणें, आणि स्वत:चेंच अहित करून घेणें हें नैतिक वा धार्मिक तत्त्वच होऊं शकणार नाहीं. स्वहिताकरितां जर धर्माचरण करावयाचें तर त्यानेंच स्वहिताचा नाश झाला तर धर्माचें धर्मत्व राहिलें कुठें ? पशु पक्षी देखील स्वजातीच्या रक्षणार्थ वेळीं प्राणहि देतात आणि आपल्या कुलाचें रक्षण करतात. स्वकुलांतील कोणी जर अन्यायाचें कृत्य करीत असेल तर त्याचें परिमार्जन कालांतरानें कां होईना होणें शक्य आहे. पण कुलक्षयच झाला, तें कुळच जर कां नष्ट झालें तर त्याची उत्पत्ति कांहीं नव्यानें करतां येणार नाहीं. तेव्हां न्यायापेक्षां स्वजातीचें रक्षण हें प्रथमचेंच कर्तव्य स्वीकारणें हें नैतिकदृष्ट्याहि प्रशस्ततर आहे. म्हणून आपला राज्यलोभ जरी तो न्याय्य कर्तव्याला धरून असला तरी कुलनाशाच्या भयानक संकटापेक्षां युद्ध टाळून कुलनाश टाळणें हेंच श्रेयस्कर असें एक भावविवश मन अर्जुनाला सांगत होतें तर दुसऱ्या बाजूनें विवेक सांगत होता कीं धर्मासारखा सखा दुसरा कोणीहि नाहीं. धर्मलोपच झाला तर स्वकीय हें स्वकीय रहाणार नाहींत. प्रत्येक व्यक्ति स्वार्थकेंद्रित होईल मग कुलाकरितां व्यक्तीनें स्वार्थत्याग करावा हा नीतीचा नियमहि उरणार नाहीं.

४. हा विवेक माहित असूनहि भावनाविवश अर्जुनाला त्याचा स्वीकार करणें अवघड वाटत होतें. पाण्यावर पोहणारा हंस जसा चिखलांत रुतावा व पोहण्याची कला अंगीं असूनहि चिखलांतून त्याला पार होतां येऊं नये. त्याप्रमाणें अर्जुन भावनेच्या कर्दमांत रुतला आणि त्याला विवेकजलांत पोहण्याची शक्ति असूनहि त्या मोहपंकांतून त्याला बाहेर येतां येईना. युद्धापासून परावृत्त होण्याचें कारण कारुण्य हें असून त्याच्यांत भीतीचा लवलेशहि नव्हता. अर्जुनाच्या या विवशतेचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "कवण जुंझवेळें। कारुण्य तुझें ? ॥" अरे हा युद्धाचा प्रसंग, इथें तुझ्या कारुण्याचा काय उपयोग ? दया, क्षमा, कारुण्य हे नैतिक सद्गुण खरें, पण त्यांचें कार्यक्षेत्र रणांगण हें नव्हे.

५. अर्जुन युद्धाला भ्याला, स्वत:च्या मरणाचें त्याला भय वाटलें अशी एक कल्पना कै. डॉ. देशमुख यानीं "अर्जुनाची व्याधि व श्रीकृष्णाची औषधी" या निबंधांत मांडली होती. अनेकवार निदान चुकतें तसें डॉक्टरसाहेबांचें निदान येथेंहि चुकलें. पारमार्थिक रोगाचें निदान वैद्यकशास्त्राला करतां येत नाहीं हेंच यावरून दिसून आलें. अर्जुन मरणाला भ्याला नव्हता हें सिद्ध करणारें वचन खुद्द गीतेंतच आहे. गीताकार अर्जुनाच्या तोंडून वदवितात "धार्तराष्ट्रा रणेहन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत्" धृतराष्ट्राच्या मुलांनीं प्रतिकार न करणाऱ्या माझा वध केला तरी तो मला श्रेयस्कर होईल. तेव्हां पळून जाऊन जीव वचावण्याची वृत्ति यांत बिलकुल दिसून येत नाहीं. प्रश्न नैतिक होता; मानसिक दौर्बल्याचा नव्हता. क्षात्रधर्मच पाळावा कीं कुलसंहार, वंशच्छेद टाळावा असा विलक्षण पेंच त्याच्यापुढें होता. शिवाय भीष्मद्रोणादि गुरूंची होणारी हत्या हीहि अर्जुनाला कृतघ्नपणाची अतएव दु:खतर वाटत होती. अर्जुनाची वृत्तिक्षत्रियाची होती मारेकऱ्याची नव्हती. तेव्हां कार्याकार्यव्यवस्था लावावी हाच गीतेचा उद्देश आणि तत्संबंधक असाच अर्जुनाचा प्रश्न होता.

६. दुसऱ्या अध्यायाचें प्रयोजन संक्षिप्त रूपानें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "द्वितीयें सांख्यसद्भावो। प्रकाशिला ॥ मोक्षदानीं स्वतंत्र । ज्ञानप्रधान हें शास्त्र । येतुलालें दुजीं सूत्र । उभारिलें ॥ सांख्यशास्त्राचें प्रकटन जीवनमरणाच्या संदर्भांत या अध्यायांत भगवंतानीं केलें. त्याचप्रमाणें गीता हें ज्ञानप्रधान असें मोक्षदायी स्वतंत्र व समर्थ असें शास्त्र आहे एवढ्याचें या अध्यायांत विवेचन केलें.

अर्जुनाच्या दोनहि प्रश्नांची उत्तरें या अध्यांयात नि:संदिग्धपणें दिलीं गेलीं आहेत. मी मारणारा व कौरव हे मरणारे असा अर्जुनाला झालेला भ्रम भगवंतानीं प्रथम दूर केला. आत्मा अविनाशी व अव्यय असल्यानें त्याचा घात कोणीच करूं शकत नाहीं. ईश्वरालाहि तें शक्य नाहीं. जीव शरीर धारण करून जन्माला येतो व मरतो. जें जें जन्मते त्याला मरण अटळ आहे. भीष्मद्रोणादिक गुरू असल्यामुळें त्याच्यावर शस्त्र धरणें घोर पातक या प्रश्नाला भगवंतानीं भीष्मद्रोणादिक हे आत्मरूपानें नित्यच आहेत. त्यामुळें त्यांचा नाशच होत नाहीं हें त्याला समजाविलें. प्रत्यक्षांत दिसणाऱ्या अशा नाशाची उपपत्ति लावतांना ज्ञानेश्वर सांगतात :- कीं जन्म साणि मृत्यु आकाराला आहेत आणि ते दोन्ही स्वाभाविकच आहेत. ते कृत्रिम नव्हेत कीं कोणाला टाळू म्हटल्यावर टाळतां येतील. अर्जुनानें भीष्मद्रोणादिकांचा वध केला नाहीं म्हणून आहे त्या देहरूपानीं ते कांहीं अमर

नाहींत. आकार हा स्वभावत:च नाशवंत असतो, मग त्याचा घात कोणी करो वा न करो. तेव्हा नाशवंत अशा शरीराबाबत हळवे होऊन शोक करण्यांत शहाणपणा नाहीं. देहाचें आस्तित्व म्हणजे आत्म्याचें आस्तित्व नव्हे. हें स्पष्ट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; वाऱ्याच्या योगानें पाण्यावर लाटा उठल्या तर तेथें कोण जन्माला आलें ? आणि वाऱ्याचें स्फुरण थांबलें कीं उदक सहजच सपाट होतें तेव्हां तेथें कोण मेलें असें म्हणावें ? आकार झालें आणि गेले, पण ज्यानें तें धारण केलें तें पाणी तर नित्यच आहे. आकार जन्माला आले म्हणून त्यांत कांहीं भर पडली नाहीं कीं तें निमाले म्हणून कांहीं हानीं झाली नाहीं. अशा प्रकारें देहनाश म्हणजे जीवनाश नव्हे. तो शरीरनाश कोणी केला नाहीं तरी केव्हांना केव्हां तरी स्वभावत:च होणार. तो देहनाश झाला तरी त्यांत आत्म्याची कांहींच हानी नाहीं; हें अर्जुनाच्या पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर भगवतानीं दिल्याचें ज्ञानेश्वर सोपपत्तिकरीत्या दाखऊन देत आहेत. हाच नित्यानित्यविवेक. आत्मा नित्य असल्यामुळें त्याचा घात करतां येत नाहीं, कीं त्याचा घात होतहि नाहीं. जें नश्वर आहे त्याचा घात न केला तरी तरी तें नष्ट होणारच. तेव्हां नष्ट होणें हाच ज्याचा प्रकृतिधर्म तें नष्ट झालें तर त्यावद्दल खंती करण्याचें काय करण ? त्यांत कांहीच अर्थ नाहीं.

७. आतां कार्याकार्यविवेकाबाबत गीता व ज्ञानेश्वरी काय म्हणतात तें पाहूं. कोणतीहि गोष्ट कार्य कीं अकार्य हें शास्त्रच सांगतें. त्या शास्त्राला अनुसरून प्राप्त कर्तव्यकर्म करण्यांत कोणत्याहि प्रकारें पातक असूं शकत नाहीं. अशा ठिकाणीं कर्माची प्रेरणा स्वत:ची इच्छा वा प्रवृत्ति नसून शास्त्राज्ञा ही आहे. दिव्याचा दृष्टांत देऊन ज्ञानेश्वर सांगतात; दिव्यानें निष्कंटक असा मार्ग दाखविल्यानंतर, म्हणजे शास्त्रानें कर्तव्यकर्म निश्चित दाखविल्यानंतर, त्याप्रमाणें कर्तव्य कर्म करण्यांत कर्त्याचा दोष वा पातक कसें असूं शकेल ? युद्ध करणें हे क्षत्रियाचें कर्तव्य आहे, फक्त तें युद्ध धर्म्य असावें एवढीच शास्त्राची अट. मग तो धर्म स्व:तला अनुकूल आहे म्हणून त्याकरितां केलेलें युद्ध तें स्वार्थहेतूनें केलें असें ठरत नसून तें धर्म्य कर्तव्यच असतें. अशावेळीं पातकाच्या भीतीनें त्याचा त्याग करणें म्हणजे धर्मत्यागच होय.

धर्मपालन करतांना कर्मफलाकडे दृष्टि ठेवली नाहीं कीं केलेलें युद्ध स्वार्थरहित धर्माचरणच होतें. हाच निष्काम कर्मयोग, कर्माचें बंधन मग ते पातकाचें असो वा पुण्याचें असो तें फलाशेमुळें निर्माण होतें. फलाशारहित कर्म केलें कीं तेंच कर्म बंधमोचक होतें. कर्तव्य हें कर्तव्य म्हणूनच केल्यास, त्याचें स्वरूप कसलेंहि असलें

तरी कर्तव्यत्वामुळेंच तें पातक ठरत नाहीं. तसें कर्तव्यच तुला आतां प्राप्त झालें आहे. तें करीत असतां घडणारा कुलाचा नाश, वर्णसंकर याची जवाबदारी तुझ्यावर, कर्तव्याचें पालन करणाऱ्यावर नाहीं. धर्मशास्त्रांनीं घालून दिलेले दंडक दूरदृष्टीचें व व्यापक असतात. तात्कालिक परिणामाकडे पाहून ते नियम केलेले असत नाहींत न्याय्य युद्धांत कुलाचा संहार होतो तेव्हां तें न करण्यानें सत्ता जर अन्यायी राजाच्या हातीं गेली व अन्यायाला प्रतिबंध व प्रतिरोधच नसल्यानें अनाचार सुरूं झाला तर सारा समाजच भ्रष्ट, नष्ट होईल. या अविचारीपणाचा दोष प्रामुख्यानें अन्यायाचा प्रतिकार न करणाऱ्याकडे, न्याय्य धर्माचरणांत युद्ध न करणाऱ्याकडे येतो. न्यायाची प्रतिष्ठा राखण्याचा कर्तव्य अशा जरी कुलाचा नाश झाला तरी समाज सुरक्षित रहातो. न्यायाच्या आधारानें शांतता व सुव्यवस्था समाजामध्यें नांदूं शकतात. व्यभिचार व तज्जन्य संकरादि प्रकार होण्याची भीति थोडी असते. पण जर का राजा वा राजसत्ताच दुर्वृत्त असली तर न्यायनीति न जुमानणारे असे त्याचे अधिकारीहि दुर्वृत्त होतील. सर्व राजसत्ताच दुर्वृत्त झाल्यावर न्यायनीति कोठें रहाणार ? मग कुलाचें संरक्षण तरी कोण व कसें करणार ? त्यामुळें कुलरक्षणाचा हेतुच विफल होईल. म्हणून महाभारतकार सांगतात :—

कालो वा कारणं राज्ञो राजा वा कालकारणम् ।
इति ते संशयो मा भूद्राजा कालस्य कारणम् ॥

राजा हाच कालाचें कारण आहे. राजामुळेंच शांतता, सुव्यवस्था, समृद्धि आणि सुख; किंवा अशांतता, अव्यवस्था, दुर्भिक्ष व दुःख ही समाजाच्या वांटयाला येतात. नीति आणि अनीति ही देखील राजावरच अवळंबून असतात.

८. नित्यानित्याचा व कार्याकार्याचा विवेक सांगणारें हे शास्त्र असल्यामुळें तें ज्ञानप्रधान आहे. मोक्षप्राप्तीला या दोन गोष्टीच्या विवेकाची अत्यंत आवश्यकता असल्यामुळें त्याच्या प्राप्तीच्या बावतीत हें शास्त्र स्वतंत्र व समर्थ आहे. नित्य कोणतें तें समजलें कीं तत्त्वाचें ज्ञान होतें. कार्य कोणतें हें समजलें कीं साधन निश्चित होतें. नित्य अशा साध्याशीं कर्तव्याच्या साधनाची सांगड घालणें हेंच शास्त्राचें काम व प्रयोजन आहे. कार्य आणि अकार्य हें ठरविण्याचा निकष देखिल अंतिम सत्याची प्राप्ती हाच होय. असा निकष देखिल अंतिम सत्याची प्राप्ती हाच होय असा निकष नसेल तर एकादें कृत्य कर्तव्य कां व दुसरें त्याज्य कां हें सांगतांच येणार नाहीं. साधनाची उपयुक्तता साध्य प्राप्त करून देण्यांतच असते. त्यावरूनच साधनहि योग्य कीं अयोग्य हें ठरतें. उद्दिष्टाप्रमाणें साधन हाच कार्याकार्य–विवेकहोय. मोक्षप्राप्ति हें साध्य

मानलें कीं त्याला अनुकूल कर्म कर्तव्य तर प्रतिकूल कर्म त्याज्य ठरतें. याच विवेकयुक्त मार्गाचा उपदेश हें शास्त्र करीत असल्यामुळें मोक्षासाठीं अन्य शास्त्रांची येथें आवश्यकता नाहीं.

९. तिसऱ्या अध्यायाचा सारांश सांगतांना ते म्हणतात :– "मग अज्ञानें बांधलेयां । मोक्षपदीं वैसावेया । साधना आरंभु तो तृतीया– । ध्यायीं बोलिला ॥ जे देहाभिमान वघें । सांडुनीं काम्य निषिद्धें । विहित परि अप्रमादें । अनुष्ठावें ॥ ऐसेंनि कर्म करावें । हा तिजा अध्यायीं जो देवें । निर्णयो केला तें जाणावें । कर्मकांड येथ ॥" अज्ञानानें वद्ध असलेल्या जीवाला मोक्षरूपी सुटका पाहिजे असेल तर त्याकरितां साधन काय करावें याचा विचार तिसऱ्या अध्यायांत केला आहे. ज्यांना नित्यानित्य व कार्याकार्य याचा विवेक नाहीं असा अज्ञानी जीव अनित्यत्वाची चिंता करून अकार्याकडे वळतात. अकार्याकडे प्रवृत्ति असणें वा होणें हेंच अज्ञानाच्या आस्तित्वाचें गमक आहे. अशा अज्ञानबंधनानें जो त्रासला, उबगला व त्यांतून सुटकेचा उपाय शोधूं लागला त्याला बंधमुक्तींचीं साधनें या अध्यायांत गीता व ज्ञानेश्वरी सांगत आहेत. तें साधन म्हणजे देहाच्या ठिकाणीं असणारा "मी" पणाचा बंध तोडून टाकावा. कर्तव्य अशीं नसलेलीं पण स्वतःच्या आवडीमुळें केलीं जाणारीं; तसेंच शास्त्रानें त्याज्य म्हणून सांगितलेली कर्में दक्षतापूर्वक टाळावींत. जीं कर्तव्य असलेलीं कर्में हेळसांड, चूकभूल न करतां व्यवस्थित व यथासांग करावींत. कामना, इच्छा ठेऊन फलाशेनें विहित नसलेलीं कर्में केलीं कीं त्याचें अनुकूल वा प्रतिकूल असें फळ सुख दुःखाचा बंध निर्माण करतात. विहित कर्में शास्त्रप्रेरित असल्यानें तेथें कर्त्याच्या इच्छा–अनिच्छेचा प्रश्न नसतो. म्हणून त्याचें फल कर्त्याला अनुकूलवा प्रतिकूल असो भोगकारक म्हणजेच बंधनकारक होत नाहीं. असें कर्म ऐच्छिक नसल्यामुळें तें कर्त्याला बंधनरूप होत नाहीं. म्हणूनच अशा कर्माला निष्फळ असें लक्षणार्थानें म्हटलें जातें. ऐच्छिक काम्यकर्में सफल होतात पण ती बंधरूपानें. नित्यकर्में, विहितकर्में, कर्तव्यकर्में, हीं निष्फळ म्हणूनच बंधरहित असतात. ज्याला मागें कर्मकांड म्हटलें तें हेंच. यातील निर्णय असा कीं मोक्षकारक अशीं कर्में निष्काम बुद्धीनें, फलाशा न ठेवतां कर्तव्य म्हणून करावींत हाच त्याचा सारांश.

१०. याच संदर्भात चतुर्थाध्यायाचा सारांश सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "आणि तेंचि नित्यादिक । अज्ञानां आवश्यक । आचरतां मोचक । केंवि होय पां ?॥ ऐसी अपेक्षा जालेयां । बद्धमुमुक्षुतें आलेयां । देवें ब्रह्मार्पणें क्रिया । सांगितली ॥ जें देहवाचा मानसें । विहित निपजें जैसें । तें एकाचि ईश्वरोद्देशें । कर्म जे म्हणितलें ॥ हेंचि ईश्वरीं कर्मयोगें । भजनकथनाचेनि खागें । आदरिलें शेषभागें ।

चतुर्थाचेनि ॥" हें जें नित्य नैमित्तिक कर्तव्य करावें म्हणून सांगितलें, तें मुमुक्षु-दशेला आलेल्या वद्धाला होय. वद्धाला जेंव्हां मोक्षाची इच्छा होते तेव्हां तो मुमुक्षु म्हटला जातो. या मुमुक्षु अवस्थेंत अज्ञानाच्या बंधांतून सुटका कशी होईल अशी इच्छा त्याला झाली कीं त्याला भगवंत सर्वकर्मे ब्रह्मार्पण करावयास सांगतात. शरीर, वाणी वा मन असो त्यांच्याकडून जें जें नित्य म्हणजे कर्तव्य कर्म जसें घडेल तसें तें कर्म केवळ ईश्वराकरितां करीत आहों अशा भावनेनें बुद्धीनें करावें; याचेंच नांव कर्म ईश्वरार्पण करणें. नित्य कर्म जें घडतें वा होतें तें स्वतःची इच्छा म्हणून नव्हे. त्याची प्रेरणा ही शास्त्राची आज्ञा आहे. अशी शास्त्राची आज्ञा असल्यामुळें तें कर्म केलेंच पाहिजे, टाळतां येणार नाहीं. शिवाय तें करण्यांत मोक्षाचाहि हेतु असतां कामा नये. तें केवळ कर्तव्य याच निष्ठेनें, बुद्धीनें केलें पाहिजे. कारण मोक्षाचा हेतुहि मोक्षाला प्रतिबंधक आहे. तो हेतुच बंधनरूप होतो. मोक्षाचा हेतु ठेवणाऱ्यानें मी बद्ध हें अज्ञान स्वीकारलें पाहिजे, मानलें पाहिजे हाच तो बंध म्हणून ज्ञानेश्वर अशांना "मोक्षसुखालागोनि रंक" म्हणतात. मोक्ष सहजसिद्ध, नित्यप्राप्त आहे; तेंच आत्मरूप. तेंच मिळविण्याची इच्छा व प्रयत्न करणें म्हणजेच अज्ञानबंधाचा स्वीकार करणें होय.

केवळ ईश्वराची आज्ञा, त्याचीच प्रेरणा म्हणून मी हें कर्म करीत आहे. त्याचें जें फल असेल त्याचा धनि ईश्वर हीच कर्म ईश्वरार्पण करण्याची हातोटी. उदाहरणार्थ; एकाद्या माणसानें दुसऱ्याला ठार मारलें तर तो मारणारा खुनी ठरतो व फाशी जातो. पण तेंच कृत्य त्यानें राजाज्ञेनें केलें तर त्या कृत्याचा व त्याच्या फलाचा धनि तो राजाच होतो. खऱ्याखुऱ्या ईश्वरार्पणबुद्धीनें तशा आंतरिक निष्ठेनें केलेल्या कर्माचा फलभोक्ता केवळ ईश्वरच असतो. हें सत्य भगवंतांच्या मुखानें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तुझें पुण्य पाप पाही। मीच होईन ॥ ईश्वराला अर्पिलेलीं कर्मे ईश्वररूपच होतात. या तऱ्हेनें भजन उपासना करण्याचा उपदेश भगवंतानीं चवथ्या अध्यायांत केला आहे.

-०-

प्रकरण १७ वें

ज्ञानेश्वरीचें अंतरंग. त्याच्यांच शब्दात पुढें चालूं.

१. चवथ्या अध्यायापासून ते वाराव्या अध्यायापर्यंत ईश्वराची पूजा स्वकर्मानींच करावी असें सांगितलें असल्यामुळें या अष्टाध्यायीला ज्ञानेश्वर देवताकांड म्हणजे उपासनाकांड म्हणतात. त्याचा संक्षेप असा आहे. "तें विश्वरूप अकरावा । अध्यावो संपे जेथ आघवा । तंव कर्मी ईशु भजावा । हें जें वोलिलें ॥ ते अष्टाध्यायी उघड । जाण येथ देवताकांड ॥" आठ अध्यायांतून उपासना सांगितली आहे त्या उपासनेचें स्वरूप; स्वत:च्या कर्मानींच ईश्वराची पूजा करणें हें होय. ध्यान, जप, भजन, पूजन कीर्तन या नित्य परिचित प्रकारांनीं होणारी भक्ति ही प्रासंगिक व अल्पकालीन असते. खऱ्या भक्तीची ती जरी साधनरूप असली तरी खरी भक्ति म्हणजे जी सतत व सहज होत असते तीच खरी भक्ति. भक्ति आणि सातत्य अविभाज्य आहेत. अशी भक्ति आपल्या सर्व कर्मानीं केली तरच होऊं शकतें. जसें कर्म अविरत घडत असतें तशीच भक्ति निरंतर सतत होते. आपल्या कर्माच्या कुसुमानीं ईश्वराची पूजा व्हावी अगर करावी कशी हाच अडचणीचा प्रश्न आहे.

२. उपासनेच्या योगानें उपास्याला आनंद व्हावा, उपास्य संतुष्ट व्हावें हेंच उपासनेचें व उपासकाचेंहि उद्दिष्ट असतें व असलें पाहिजे. हें उद्दिष्ट दोन तऱ्हेनें सांधतां येतें. एक तर आपल्या सर्व कर्माचें फळ कर्मासहितच उपास्य देवतेला समर्पण करणें. म्हणजे आपली सर्व सर्मे ही ईश्वराची नि:स्वार्थ सेवा म्हणून करावींत. तर दुसरा प्रकार म्हणजें उपास्य देवताच सर्वत्र पहाणें. आणि आपल्या प्रत्येक कर्मानें तिला संतोष व्हावा असें आपलें कर्म अव्यंग, निर्मळ, सुंदर, पवित्र असें करावें. कर्माला कर्मविषय असतो, तो विषयच ईश्वर झाला किंवा मानला, गेला म्हणजे सारीं कर्मेंच ईश्वरप्रीत्यर्थ होतील, पूजारूप होतील.

३. नोकरानें मालकाची सेवा करतांना त्याच्या ठिकाणीं ईश्वरभाव वाढवावा यांत कांहीं विशेष नाहीं. कारण धनि अन्नवस्त्र देतो; प्रपंचाची योगक्षेमाची

काळजी वहातो, अडचणीच्या वेळीं उपयोगी पडून ती निवारतो अशीं हीं ईश्वरीं कृत्यें ज्याच्याकडून घडतात तो धनि नोकरानें ईश्वररूप मानावा हें सहज व साध्यहि आहे. पण धन्यानें सुद्धा नोकरावद्दल अशी ईश्वर भावना ठेवावी हें भक्तियोगाचें वर्म आहे. कमीत कमी पगार वा श्रमाचा मोवदला घेऊन स्वतः कष्ट करून धन्याचे कष्ट वाचवणारा, स्वतःचे प्राण धोक्यांत घालूनहि धन्याचें जीवित निर्धोक करणारा सेवक तोहि धन्याला ईश्वररूप कां न वाटावा ? सेवक नसतील तर धन्याची अपरंपार संपत्तिसुद्धां केवळ अडगळ ठरेल. तिला संपत्तिरूप तो सेवकच देतो. तो लक्ष्मी निर्माण करतो आणि निर्लोभपणें ती धन्याला देतो.

४. याच्याहि पुढें जाऊन असें म्हणता येईल की आपल्या प्रत्येक कर्माचा विषय हा असाच ईश्वररूप मानावा. आवश्यक असें कर्तव्य करतांना दुसऱ्याला दुःख, त्रास देण्याची पाळी येते. पण त्याहिवेळीं ईश्वरभावना हृदयांतून ढळूं देता कामा नये. गुन्हेगाराला शासन करणाराहि ईश्वरसेवाच करीत असतो. ईश्वराचें विकृत स्वरूप जाऊन तो शुद्ध स्वरूपांत उपास्य देव व्हावा हाच या शासनरूप उपासनेचा अर्थ आहे. तसेंच ईश्वराचें विकृत रूप धारण केलेल्या जीवाच्या शासनानें अनेक मंगलमय अशा सज्जनांच्या रूपांनीं प्रकट झालेल्या ईश्वराची सेवाच घडते. तेव्हां कार्य कोणतेंहि असो कर्तव्यवुद्धीनें, निष्कामवुद्धीनें ईश्वरप्रीत्यर्थ केल्यास ती खरीखुरी ईश्वरपूजाच होय.

५. या भक्तियुक्त सेवेनें ईश्वराला झालेला संतोष, प्रसाद रोकडा प्राप्त होतो याचा दैनंदिन व्यवहारांत अनुभव येण्याजोगा आहे. ज्याच्याशीं म्हणून आपला संबंध येईल त्याचेंवद्दल ईश्वरभावना ठेऊन त्याच्याशीं वर्तन केल्यास दुष्कर्म घडणारच नाहीं हें निश्चित. व्यापाऱ्यानें जर गिऱ्हाईक हा लक्ष्मीपति विष्णुच आहे, तो आपला जो फायदा करून देईल तो भगवत्प्रसाद अशी दृढश्रद्धा ठेऊन त्याचेवरोवर जर व्यवहार करील तर फाजील नफा, फसवणूक ही घडणारच नाहींत. त्याचे देवघेवीचे व्यवहार चोखच होतील. तसेच गिऱ्हाईक देखिल जर व्यापाऱ्यावरोवर ईश्वरभावना वाळगून व्यवहार करील तर त्याचाहि व्यवहार चोखच होईल. आपलें देणें तो वेळच्या वेळीं न मागतां देईल. खटला खोकला करण्याचें कारणच पडणार नाहीं. घरवसल्या सारी समृद्धि प्राप्त करून देणारा व्यापारी हा त्या गिऱ्हाईकाला जगत्कुटुंवाचा पालक विष्णुच नव्हे काय ? तेव्हां सर्वत्र ईश्वरभाव ठेऊन आपल्या निष्काम कर्मांनीं त्याची पूजा करणें होच खरी उपासना. यानेंच ईश्वर संतुष्ट होतो. भक्तीचें अंतिम साध्य जें ईश्वराशीं तादात्म्य म्हणजेच अभेदभक्ति ही साधते. इतर जसें ईश्वरस्वरूप तसाच त्याची भक्ति करणारा मी देखिल ईश्वररूपच. निष्काम कर्माचरणानें इतरांना जसा संतोष

होतो तसाच तो आपल्यालाहि होतो. आणि मग "मी" व "तूं" किंवा "मी" व "इतर हा भेदभावच नष्ट होऊन सर्वत्र आत्मप्रतीतिच दृढमूल होतें. मग देव आणि भक्त एकरूपच होतात. उपास्यच उपासक, व उपासकच उपास्य असा अभेद झाल्यामुळें भक्ति स्वाभाविक अखंड व चिरंतन होते. साधनच साध्य होतें आणि होऊनहि साधन म्हणून रहातें. हीच अभेद भक्ति आणि हेच अंतिम उद्दिष्ट.

६. स्वत:च्या कर्मांनींच ईश्वराची पूजा करावी या उपदेशांत गर्भित रहस्य आहे. जें आपलें तें आपण देऊं शकतो व त्याचें फल आपणाला. आपलीं कर्मेच तेवढीं आपलीं आहेत. वाकीचे सर्व परकी व परक्याचें. त्याचें दान अथवा त्याग करून आपला म्हणणें एकतर भ्रम; नाहीं तर मिथ्याचार होय. अर्घ्य, फूल, फळ, गंध, दीप यांनीं पूजा केली तर त्याचें श्रेय, पुण्य त्या फल, पुष्पादिकांना. पूजा करणारा निवळ हमाली करतो. देठावरील पुष्प ईश्वराच्या मस्तकावरच वाहिलेलें असतें. त्याला तेथून काढ्न प्रतिमेच्या डोक्यावर पोंचविण्याची हमाली तेवढी भक्ताची. सोमकांत मण्याप्रमाणें ईश्वराच्या प्रेमानें हृदय पाझरून आपणच पाणी व्हावे व अर्घ्य व्हावें. भक्तीनें विकसित, प्रसन्न झालेलें हृदयकमलच अर्पावें, स्वत:लाच प्राप्त झालेलीं सुखदुखें हीच आपल्या कर्माचीं फलें अर्पावींत. थोडक्यांत आपणच पूजोपचार होऊन स्वत:लाच भगवंताला अर्पण करावें; आत्मनिवेदन हीच एकमेव व खरी भक्ति.

७. या पुढील अध्यांयांचा संक्षेप करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "आणि तेणेंचि ईशप्रसादें । श्रीगुरूसंप्रदायलब्धें । साच ज्ञान उद्बोधें । कोंवळें जें ॥ ते अद्वेष्टाप्रभृतिकीं । अथवा अमानित्वादिकीं । वाढविजे म्हणौनि लेखीं । बारावा गणूं ॥" वर सांगितलेल्या उपासनेनें ईश्वरप्रसाद झाला, म्हणजेच आत्मसंतोष झाला, मन प्रसन्न झालें कीं जें ज्ञान उत्पन्न होतें तें कोंवळें असतें. तेंहि ज्ञानच खरें तें अद्याप दृढमूल, निष्कंप, स्थिर असें पूर्णता पावलेलें ज्ञान नव्हे. या कोंवळ्या ज्ञानाचा आविष्कार कसा होतो हें अद्वेष्टादि नैतिक गुणानीं बाराव्या अध्यायांत व अमानित्वादि गुणांनीं तेराव्या अध्यायांत दाखविलें आहे. ज्ञान उत्पन्न झालें कीं तें आचरणांत प्रकट होतें. तें निष्क्रीय असें राहूंच शकत नाहीं. तें इंद्रियाद्वारा क्रियारूपानें प्रकट होतें. हें असें प्रकटीकरण म्हणजेंच उपासकामध्यें आचरणद्वारे प्रकट दिसून येणारे नैतिक सद्गुण हेच होय. खरा योगी दुर्गुणी असूंच शकत नाहीं. ज्याला आपलें हित अनहित निश्चितपणें, नि:शंकपणें कळतें तो जाणून वुजून अहिताचा स्वीकार करणारा असूं शकेल काय ? अनीतीनें अहित होतें हें कळते व प्रत्यक्ष दिसतेंहि पण तें खरें ज्ञान नव्हें. जें क्रियाप्रवण आहे तेंच खरें

ज्ञान. "यः क्रियावान् स संडितः" ज्याचें ज्ञान ज्याच्या क्रियांत प्रकटतें तोच पंडित. व्यवहारांतहि एकाद्याचें प्रेम त्यानें केलेल्या त्यागावरूनच ओळखतां येतें. प्रिय अशा व्यक्तीवर ज्या प्रेमानें कांहीच उपकार केला जात नाहीं, त्याच्या बाबतींत त्याग करण्याची क्रिया होत नाहीं निष्क्रय पोकळ प्रेम काय कामाचें ? पैसे घेऊन रडणाऱ्या लोकासारखें तें शोकप्रदर्शन म्हणजेच असलें पोपळ प्रेम होय. खऱ्या प्रेमाला आत्मीयता लागतें. प्रिय व्यक्तिसाठीं केलेला त्याग करणाऱ्याला भोग असा वाटावा लागतो. असा त्यागच सत्कारणीं लागला असेंच त्याला वाटतें. त्याग वायां गेला अशी हळहळ जेयें वाटत नाहीं तेंच खरें प्रेम. हीच गोष्ट सर्वच सद्गुणांची. गुणांचें ज्ञान आहे पण आचरणांत त्याचा आविष्कार नसेल तर तें ज्ञान केवळ शाब्दिक ज्ञान होय. शाब्दिक ज्ञानानें व्यक्त होणारी ती व्यक्ति म्हणजे केवळ चर्मावगुंठित नीतिशास्त्र होय. नीतिशास्त्राचा ग्रंथ नीतिहि करीत नाहीं कीं अनीतिहि करीत नाहीं. केवळ नीति अनीति काय आहेत एवढेंच शब्दांनीं तो सांगतो. त्याप्रमाणें खरा ज्ञानी नसलेला नीति सांगतो मात्र आचारीत नाहीं. शुद्ध असें नैतिक आचरण हेंच ज्ञानाचें व ज्ञान्याचें लक्षण.

८. तेथें जोंवर प्रयत्न आहे तोंवर तें ज्ञान कोवळें होय. प्रयत्नाशिवाय सहजच स्वेच्छेनें आचरणांत प्रतीत झालेलें नैतिकज्ञान हेंच परिपक्व ज्ञान होय. त्यावेळीं नीतिनियम नियंत्रण न रहाता स्वेच्छाच होतात, स्वभावच होतात. असें ज्ञान परिपक्व होईपर्यंत कोवळ्या रोपट्यांना जसें कुंपणाचें संरक्षण तसें सर्वत्र ईश्वरभावना दृढ ठेवावी. मग तेंच ज्ञान परिपूर्ण झालें, मुरलें कीं, ईश्वर साक्षात्कार झाला कीं प्रयत्नाशिवायच आचरण शुद्ध नीतीचा आदर्शच होतें. नीति आणि कर्मप्रवृत्ति एकरूप होतात. नीति हीच इच्छा होते. अशांची इच्छा हीच नीतीचा आदर्श होते. मग "झाला स्वेच्छाचि विधि" ही नैसर्गिक स्थिति प्रकट होते.

उपासकानें हा साक्षात्कार होईपर्यंत नैतिक सद्गुणांची जोपासना करण्याकरितां "सर्वाभूती भगवद्भाव" दृढ राखावा आणि आपल्या प्रत्येक कृत्यानें ईश्वर संतुष्ट व्हावा ही वृत्ति ठेवावी असें या विवेचनाचें तात्पर्य आहे.

९. या पुढील अध्यायांचा संक्षेप करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :— "तो बारावा अध्यायो आधि । आणि पंधरावो अवधीं । ज्ञानफळसिद्धि । निरूपणासी म्हणुनी चहुं इहीं । उर्ध्वमूळांतीं अध्यायीं । ज्ञानकांड इयें ठायीं । निरूपिलें ॥" बारा, तेरा, चौथा आणि पंधरा या चार अध्यायांत ज्ञानफळाची सिद्धि त्याच्या निरूपणानें सांगितली असल्यामुळें या चार अध्यायांना ज्ञानेश्वर ज्ञानकांड असें म्हणतात.

उपासनेनें मन प्रसन्न झालें, कोंवळें ज्ञान झालें तरी त्याला खरें फळ लाभण्याकरितां साक्षात्काराचीच आवश्यकता आहे. म्हणून तेराव्या अध्यायांत प्रकृति-पुरुष विचार, चौदाव्यांत श्रद्धात्रय विभाग, व पंधराव्यांत पुरुषोत्तमयोग सांगून नित्य, अखंड, एकजीवनसी अशा तत्त्वाचें स्वरूप विशद केलें आहे.

वैराग्य नसेल तर ज्ञान उत्पन्न हीणार नाहीं, आणि झालें तरी क्षणभरहि टिकणार नाहीं. शाब्दिक ज्ञानानें केवळ कागदावर लिहिलेल्या साखरेप्रमाणें तें ज्ञान वांझ असतें. लाभ असा कोणताच नाहीं. म्हणून विषयाभिमुख वृत्ति आत्माभिमुख झाल्याखेरीज साक्षात्कार अशक्य आहे. भोगाच्या इच्छेनें निर्विषय अशा ज्ञानरूपांतच विषयाकार प्रकट होतात. आणि शुद्ध निर्विशेष अशा ज्ञानाऐवजीं विषयाकार ज्ञान दिसतें. असें विषयाकार ज्ञान जोवर आहे तोंवर तें शुद्ध ज्ञानाला आवरकच होय. विषयांचा अभिलाष त्यांच्या नश्वरपणाच्या ज्ञानानेंच नष्ट होतो. विषयांची प्राप्ति करून घेण्यासाठीं अपार कष्ट करावेत, आणि सुख मात्र क्षणिक असें मिळवावें ही गोष्ट मनावर यथार्थपणें बिंबल्यास विषयांची आसक्ति आपोआपच कमी होते. सुख देणारा विषयच अनित्य, मग त्यापासून नित्य सुख लाभावें कसें, लाभेल तरी कसें ? नित्य सुखाच्या प्राप्तिसाठीं सुख देणारी वस्तुहि नित्यच पाहिजे. म्हणून विषयाकडे पाठमोरें होऊनच मन जेव्हां नित्य अशा आत्मस्वरूपाकडे दृष्टि वळवितें तेव्हांच विषयांच्या संकल्पनाशानें ते विषयाकार ज्ञानस्वरूपांत एकरूप होऊन जातात. आतां जरी ते दिसत असले तरी त्यांतील विषयरूपबंधन नष्ट झालेलें असतें. ज्ञानाला आवश्यक असणाऱ्या त्या वैराग्याच्या सिद्धिकरितां विषयांची क्षणभंगुरता पंधराव्या अध्यायांत मायिक अशा अश्वत्थ वृक्षाच्या रूपकानें वर्णिली आहे.

१०. उरलेल्या तीन अध्यायांचा संक्षेप करून उपसंहार करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :— सोळाव्या अध्यायांत तिन्हीं कांडांनीं सांगितलेलें मोक्षरूप फळ मिळण्यास प्रतिबंधरूप असणारे जे अवगुण ते टाकण्याकरितां त्यांचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. ज्ञानाचे जे शत्रु ते मोक्षाचेच शत्रु होत. त्यांना जिंकल्याशिवाय मोक्षप्राप्ति अशक्य असल्यामुळें आसुरी संपत्तीच्या भयानकतेचें वर्णन करून तिचा सर्वस्वी त्याग करण्याची वृत्ति साधकांत बाणावी याकरितांच सोळाव्या अध्यायाचा उपन्यास आहे.

वरील तीन अध्यायांच्या उपसंहारांत ते म्हणतात :— "हें असो कांडत्रयात्मक । श्रुति मोक्षरूप फळ एक । बोभायें जें आवश्यक । ठाकावेयां म्हणौनि ॥ तेयाचेनि साधनें ज्ञानेसी । वैर करी जो प्रति दिवशीं । तो अज्ञानवर्गु पोडशीं ।

प्रतिपादिजे ॥ या आसुरी संपस्तिरूप अज्ञानवर्गाचा संपूर्ण नाश केल्यावर ज्ञानरूप फळ जो मोक्ष तों प्राप्त होतो.

११. पूर्वीच्या पंधरा अध्यायांत कर्म, भक्ति व ज्ञान या तीन मार्गांचें निरूपण केलें. त्या सर्वांचें उद्दिष्ट जो मोक्ष त्याचेंहि वर्णन ब्रह्मात्मैक्य या रूपानें केलें. यानंतर आणखी कांहीं सांगावयाचें उरलें नाहीं असें वाटेल. पण ज्याप्रमाणें औषधावरोवर पथ्य सांगावें लागतें. तसें करावयाच्या आशा कर्तव्यावरोवरच त्याज्य अशा निषिद्ध गोष्टींचाहि उपदेश करावा लागतो. ज्या गुणसंपत्तीनें मोक्ष-प्राप्ति होते तिचें वर्णन वाराव्या व तेराव्या अध्यायांत केलें. त्याचवरोवर मोक्षप्राप्तीला प्रतिवंध करणारे अवगुण टाकण्याकरितां त्यांचा निर्देश करावा लागतो. अन्यथा गुणावरोवर अवगुणहि, त्याचें यथार्थ ज्ञान न झाल्यानें, असतील तर मोक्षप्राप्तीला ते प्रतिवंधच होतील. म्हणूनच आसुरी संपत्तीचें सविस्तर वर्णन करावें लागलें.

पाय आहेत, चालताहि येतें, पण रस्ता पाहिजे व तोहि निष्कंटक, अडथळे नसलेला असाच असावा लागतो. मार्गात कांटेकुटें, अडथळें वगैरे असतील तर ते दूर करूनच प्रगति करतां येते. गुणावरोवर अवगुण असतील तर ते काढून टाकलें म्हणजे कोवळे ज्ञान पक्व व दृढ होतें. आणि हाच मोक्ष.

१२. सतराव्या अध्यायाचा संक्षेप करून ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तोचि शास्त्र ओलावा। घेऊनी वैरी जिणावा। हा निर्णयो तो सतरावा। अध्यावो येथ ॥" आसुरी संपत्तीचे अवगुण जिकावें म्हटल्यानें कांहीं जिकले जात नाहींत. याचा अनुभव प्रत्येकाला आहेच. अवगुण कळाले, ते टाकले पाहिजेत हेहि पटलें तरी ते टाकणें हें कांहीं सुकर, सुलभ काम नाहीं; त्याकरितां शास्त्रांचे सहाय्य आवश्यक आहे. शत्रु आपल्याहून अधिक प्रवळ असला कीं त्याचेवर मात करूं शकेल असा मित्र पहाणें व जोडणें आवश्यक आहे. आसुरी प्रकृतीचा नाश स्वत:ला करतां येत नाहीं हें तर उघड. मग अशा स्थितीत त्याचा नाश करूं शकेल असा शास्त्रराजच एक समर्थ आहे. त्याच्या सहाय्यानें अज्ञानशत्रु जिकून घ्यावेत, आसुरी अवगुण मळापासून निपटून काढावेत हें सांगणाकरितां सतराव्या अध्यायाची प्रवृत्ति आहे. शास्त्राचें सहाय्य घेणें म्हणजे शास्त्र सांगेल तसें तंतोतंत वागणें. कार्य कोणतें, अकार्य कोणतें हें शास्त्रानें सांगितलेलें पाहून जो कार्य तेंच करील, अकार्य तें तें टाकून देईल तर त्याच्या आसुरी अवगुणाचा सहज नाश होईल.

स्वत:च्या वुद्धीनें कार्य आणि अकार्य ठरविण्याचें सामर्थ्य व्यक्तींत असूं

शकतें, पण मर्यादितच. अनेक वेळां कार्य व अकार्य याविषयीं संदेह निर्माण होतो. अनेकदा व्यामोहहि होतो. तर कित्येकदां विपर्यासहि घडतो. शास्त्र हें परिणतप्रज्ञ अशा आप्तांनीं व मानवाच्या हितैषींनीं सावधानपूर्वक विचार करून सांगितलेलें असल्यामुळें तिथें संदेह, व्यामोह, विपर्यास यांना अवसरच असत नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तरी अहितापासूनी काढिती । हित देऊनी वाढविती । नाहीं श्रुतिपरौति । माऊली जगा ॥" आईच्या कडेवरील मूल जसें ठेचाळून पडण्याची भीति नाहीं; तसें श्रुतिमाऊलीच्या कडेवर असणाऱ्या साधकाला अकार्याचीः ठेंच लागणारच नाहीं. म्हणून अज्ञानवर्ग जिंकावयाचा असेल शास्त्राचें सामर्थ्यच त्याला पुरें पडेल. म्हणून तें घेणें आवश्यक आहे. हा सतराव्या अध्यायाचा सारांश व तेंच त्याचें प्रयोजन.

१४. आतां अठरावा अध्याय हा तर सर्व गीतेचाच संक्षेपरूप आहे. ज्ञानेश्वर असेंच मानीत असल्यामुळें वर जें कांडत्रय निरूपणानें व अध्यायवार संक्षेपानें सांगितलें त्याचा आढावा या अठराव्या अध्यायांत संक्षेपरूपानें घेतला आहे. ज्ञानेश्वरांनीं गीतेचा आशय व प्रयोजन अध्यायवार संक्षेपानें दाखऊन दिलें आहे; तेंच ज्ञानेश्वरीचेहि आहे.

आतां आमच्या मतें ज्ञानेश्वरांचें तत्वज्ञान व साधनोपदेश जेथे एकत्र व संक्षेपानें मांडला आहे तेवढा भाग उद्धृत करून ज्ञानेश्वरीपरिचय पुरा करूं.

–o–

प्रकरण १८ वें

ज्ञानेश्वरीची मुकुलमुद्रा

१. वर जें संक्षेपरूपानें वर्णन केलें त्यावरून गीता अगर ज्ञानेश्वरी यांची केवळ रेखाकृति प्रत्ययास येते, तें स्वरूपदर्शन नव्हें हें उघड आहे. एक चौरस इंचात हिमालयाचें जें चित्र दिसेल तसें गीतेचें चित्र वरील संक्षेपांत दिसेल. म्हणून ज्यांत साध्य व साधन यांचा संकलित पण स्पष्ट उपदेश आहे. असा ज्ञानेश्वरींतील भाग घेऊन गीतेचें व त्याबरोबरच ज्ञानेश्वरीचेंहि स्वरूप दाखविणें आवश्यक आहे. गीतेचे श्लोक सातशें असले तरी देवानीं सांगितले तें दोन नसून एकच आहे असें सांगितल्याचें ज्ञानेश्वरच म्हणतात. कोणता तरी एक विशिष्ट उपदेशच गीतेला करावयाचा होता. त्याच्या अनुषंगानें, त्याच्या स्पष्टीकरणाकरितां–दृढीकरणाकरितां, तसेच तो सुसंगत करण्याकरितां त्याचा विस्तार केला आहे. ज्ञानेश्वर देखिल गीतेंत एकाच विषयाचा विचार व विस्तार केला आहे कसेंच म्हणतात. "हें इतुलेंचि नानापरी । निरूपिलें ग्रंथविस्तारीं ॥" असें हें मूळ विधेय प्राणभूत असल्यामुळें त्याचाच विचार करूं.

२. गीतेचे सारभूत म्हणून अनेकांनी अनेक श्लोक दाखविलें आहेत. गीतेचें उद्दिष्ट ज्याला जें वाटलें त्याचा उपदेश करणारा श्लोक तोच सारभूत असें त्यानीं मानलें. गीतेचें उद्दिष्ट ज्यांत पूर्ण प्रकट झालें आहे असें मला वाटतें तो गीतेचा श्लोक जसा गीतेचा तसाच ज्ञानेश्वरीचाहि सारभूत असाच वाटतो तो श्लोक असा :– "यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदंततम् । स्वकर्मणा तमभ्यर्च्यसिद्धिं विंदति मानवः ॥" ज्याच्यापासून सारीं भूतें उत्पन्न झालीं, किंवा साऱ्या भूतमात्राची संकल्परूप प्रेरणा ज्याच्यापासून प्राप्त झाली, ज्यानें हें सर्वच व्यापलेलें आहे त्याची पूजा स्वतःच्या कर्मानीं केली असतां मनुष्याला सिद्धि म्हणजे इष्टप्राप्ति होते.

३. एयें पहिल्या चरणांत साध्याचें स्वरू दुसऱ्या चरणाच्या अर्ध्या पादांत साधन व उरलेल्या पादांत फलाचें आश्वासन, अशीं तीनहि सांगितलीं

आहेत. साऱ्या भूतांची उत्पत्ति ज्याच्यापासून होतें तें परमतत्त्व उद्दिष्ट असें साध्य होय. उत्पत्तिवरोवरच करण्याची भोगण्याची प्रेरणाहि याच मूळ तत्त्वापासून होते. साध्याच्या सिद्धीची प्रेरणाहि या साध्य अशा सिद्धतत्त्वापासूनच होते. लोहचुंवकानें लोखंडाला खेंचावें आणि लोखंडांतहि लोहचुंवकाला मिळण्याची प्रेरणा व्हावी; त्याप्रमाणें साध्याच्या आकर्षणानें साधकामध्यें साध्य प्राप्त करून घेण्याची प्रेरणा होते. लोखंड अचेतन असल्यामुळें आकर्षणाला वश होऊन स्वतंत्र इच्छाशक्तीच्या प्रयत्नाशिवायच लोहचुंवकाला जाऊन मिळतें. पण साधक हा चेतन वुद्धिमान् प्राणी असल्यामुळें स्वत:च्या इच्छेनें या आकर्षणाची दिशा व अर्थ ठरऊं पहातो. त्यामुळें साध्याचें आकर्षण सरळ रेषेंत साधकाला आपल्याकडे खेंचूं शकत नाहीं. हें आकर्षण चार प्रकारांनीं होतें असें गीताकार व ज्ञानेश्वरहि सांगतात. गीतेमध्यें या चारहि आकर्षणाचें उद्दिष्ट एकच असल्याचें गर्भित ठेवलें आहे. तर ज्ञानेश्वरानीं मात्र तें उपपत्तीच्या द्वारें अधिक स्पष्ट केलें आहे. संकटांत सांपडलेला दु:खी कष्टी जीव हताशपणें आपल्याकडून न सुटणारें कोडें सोडविण्यासाठीं परमेश्वराची उपासना करतो. तेथें संकटमुक्ततेच्यारूपानें ईश्वराचेंच आकर्षण असतें. साऱ्या संकटांतून, दु:खांतून मुक्त व्हावयाचें व पुन: संकट व दु:ख प्राप्त होऊं नये असें स्थान, असें उद्दिष्ट म्हणजें ईश्वरच होय. आर्त माणसाला जरी दु:खमुक्ति हें साध्य व ईश्वरभक्ति हें त्याचें साधन असें वाटलें तरी तात्त्विकदृष्ट्या तो साध्यालाच साधन मानतो. यांत वस्तुत: आकर्षण असतें तें ईश्वराचेंच. तो दु:खमुक्तीसाठीं ईश्वराला आळवतो, पण ईश्वर हाच सुखरूप आहे याचें भान मात्र त्याला नसतें. दु:खाची आंच लागलेली असल्यामुळें ईश्वराचें स्वरूप त्याला दु:खमुक्ततेच्या रूपानेंच दिसतें; त्याचें सुखरूप असें स्वरूप दिसत नाहीं. जी गोष्ट आर्ताची तीच धनार्थी, व जिज्ञासु यांची. वरवर पहातां प्रत्येकाचें उद्दिष्ट भिन्न दिसलें तरी तत्त्वत: ईश्वराचेंच आकर्षण हेंच त्याचे वास्तव स्वरूप. जिज्ञासूनें जाणावयाची वस्तु आणि दु:खी माणसानें दु:खमुक्त अशी साधावयाची स्थिति या दोनहि एकच होत, असें ज्ञानेश्वर स्पष्ट करून सांगतात. एकाच ईश्वराचें आकर्षण या चारहि प्रकारांत असलें तरी ज्ञान्यामध्यें मात्र इच्छेचें उद्दिष्ट ईश्वरप्राप्ति हेंच असतें. याची त्याला स्पष्ट जाणीवहि असतें. इतरांत ती तशी नसते म्हणून साध्य गांठावयाचा मार्ग त्यांना अधिक काल व इतस्तत: असा चालावा लागतो. पण असें असलें तरी साध्य तें त्यांना मिळतेंच. कारण आकर्षण तें एकीकडेच असतें व आकर्षण करणाऱ्या वस्तूला मिळेपर्यंत तें कार्यप्रवणच असतें. तेव्हां साध्यच जिथें साधकाला साधन करावयास लावतें तेथें साध्य मिळत कां नाहीं, श्रम विफल कां होतात, याचा विचार आतां आवश्यक आहे.

४. आर्तानें दुःखमुक्तिकरितां भक्ति केली कीं आपण दुःखमुक्त होऊं हा त्याचा विश्वास दुःखमुक्त होण्यानेंच दृढ होतो; प्रबळ होतो. पण आपण दुःखमुक्त झालो तें ज्याच्या कृपाप्रसादानें त्याच्या स्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान नसल्यामुळें पुनः पुनः दुखें, सकटें येण्याचे प्रसंग थांबत नाहींत. औषधानें रोग बरा झाला तरी ज्या अपथ्यामुळें तो झाला त्याचें यथार्थ ज्ञान नसलें कीं त्याचेकडून पुनः अपथ्य घडतें, पुनः रोग होतो व पुनः औषध घेण्याची पाळी येते. औषधानें रोगमुक्त होण्यांवरोबरच रोग कां होतो याचीं कारणें माहित असणें व तीं नष्ट करणें हें आवश्यक आहे. तरच कायमची रोगमुक्तता लाभेल.

५. तसेंच आर्त असो, जिज्ञासु असो वा धनार्थि असो, त्यांना आपल्यामध्यें उत्पन्न झालेली प्रबळ इच्छा ती केवळ तृप्त करूनच भागणार नाहीं; तर ती उत्पन्नच कां होते, तिचें अंतिम उद्दिष्ट कोणतें याचें ज्ञान करून घेणें प्रथमावश्यक आहे. तें ज्ञान झालें कीं साध्यालाच आपण साधन समजत होतो हें त्याच्या ध्यानीं येऊन तो साध्याची उपासना साध्य मिळविण्यासाठीं न करतां त्याला साध्य तेंच सिद्ध म्हणून लाभतें. साध्यावरील प्रेमानें सहजगत्याच उपासना व्हावी अशी स्थिति प्राप्त होते. ही स्थिति प्राप्त होण्याकरितां साधनांचें स्वरूप तेंच असलें तरी आतां साधन ज्ञानपूर्वक केल्यामुळें साधनांचें अंतरंग पालटलेलें असतें. या चारहि प्रकारच्या भक्तीमध्ये जी क्रिया केली जाते त्याचें उद्दिष्ट ईश्वर आहे हे ज्ञान झाल्यानंतर सारी क्रियाच पूजारूप होते. आणि अशी ती झाली तरच फलद्रूप होते. संकुचित दृष्टि असेंल तोवर ईश्वरभक्तीहून इतर क्रिया भिन्न होतात म्हणून भक्ति तुरळक व परिच्छिन्न होते. पण साऱ्याच कार्याची प्रेरणा अंतिम साध्याच्या इच्छेनेंच प्रत्येक जीवमात्रांत उद्भूत झाल्यामुळें त्याची प्रेरणाशक्ति एक ईश्वरच आहे. म्हणून साऱ्याच क्रियांचें उद्दिष्ट ईश्वराभिमुख होणें हेंच आहे. केलेलें प्रत्येक कर्म हें ईश्वराच्या प्रेरणेनेंच घडतें, ईश्वराच्या उद्दिष्टाकरितांच घडतें. हें जाणून जो सर्व कर्मे करतो तो ईश्वराची पूजाच करतो. कारण ज्याचें जे विहित तेंच ईश्वराचें मनोगत असल्यानें स्वामीच्या मनोभावाला न चुकणें हीच त्याची परमपूजा. अशा या न्यायानें त्याचीं सर्व कर्मे ईश्वरपूजाच होतात. अशा प्रकारच्या पूजेने ईश्वर संतुष्ट व्हावा हें स्वाभाविक आहे मनोगत जाणून त्याप्रमाणें वागणाऱ्या सेवकावर स्वामी जसा संतुष्ट व्हावा, त्याच्या नाराजीला कारणच राहूं नये तसें ईश्वरहि त्याच्या मनोगताप्रमाणें वागणाऱ्या भक्तावर संतुष्टच होतो. ईश्वर संतुष्ट होणें म्हणजेच आपली सिद्धि लाभणें होय. असा या श्लोकाचा अर्थ आहे. आतां ज्ञानेश्वर यांतील तत्त्वावर कसे विविचन करतात तें पाहूं.

६. "म्हणोनि विहित क्रिया केली। नव्हे तयाची खूण पाळिली।

जयापासौनि का आली । आकारा भूतें ॥" विहित कर्म केलें असेंच नव्हे तर ज्याच्यापासून भूतें आकाराला आलीं त्याचा संकेतच पाळल्यासारखें होतें. या ठिकाणीं भूतें या शब्दाचा अर्थ जीं आकाराला आलीं तीं असा करतात. यांतच तत्त्वज्ञानाचें वैशिष्ट्य आहे. आकार याचा अर्थ लांबी, रुंदी, जाडी असा विस्तार-वाचक नसून तो वेगळा आहे हें दाखविण्याला अनेक प्रमाणें ज्ञानेश्वराच्या सर्वच वाङ्मयांत उपलब्ध आहेत. उदाहरणादाखल एक घेऊं व या शब्दाचा त्यांना अभिप्रेत असलेला अर्थ काय आहे तें पाहूं. तें म्हणतात, "आकारा काय निळें । न देखतु हे डोळे ॥" आकाराला आकाशाचा रंग निळा म्हणूनच पहात नाहींत काय ? एथें निळेपणालाच आकार म्हटलें आहे. यावरून त्याचा विस्तार हा अर्थ त्यांना अभिप्रेत नव्हता हें उघड दिसतें. वस्तु ज्या व्यावर्तक विशेषणानें वेगळी व स्वतंत्र दिसते, ज्या विशेषामुळें तिला स्वतःचे व्यक्तिमत्त्व लाभतें, त्या विशेषाला ज्ञानेश्वर आकार म्हणतात. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत ज्याला फॉर्म म्हणतात तोच हा आकार होय. रूप म्हणजे केवळ दृष्टिग्राह्य विषय नसून संवेदनविषय तें रूप होय. म्हणून तोहि आकाराचा पर्यायच आहे; हा अर्थ घेऊन वरील ओवीचा अर्थ लाव-ल्यास ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचे सारच एथें दिसेल व लाभेल. भूतें आकाराला आलीं याचा अर्थ त्यांना पूर्वी आकार नव्हता असा होतो. निर्विशेष वस्तुपासून सविशेष आकार निर्माण होणें म्हणजेच भूतें प्रकट होणें. यावरून भूत या शब्दा-चाहि विशिष्ट अर्थ ध्यानीं येतो. भूतें म्हणजे निव्वळ सचेतन प्राणीच नव्हेत. तर आकाराला आलेले सर्वच पदार्थ होत. जे आकार दृश्यरूपानें ज्ञान विषय म्हणून प्रकट झाले ते ज्ञान विषय असल्यामुळेंच जडाकार होतात. तर जे आकार ज्ञान म्हणून प्रकटतात ते स्वभावतःच चैतन्याकार म्हणून प्रकटतात. एकाच निराकार वस्तूचे हे दोन भिन्न आकार प्रकट होण्याचें कारणहि मूळतत्त्वाच्या स्वरूपांतच शक्तिरूप म्हणून अभिन्नच असतें. यालाच गीताकार प्रवृत्ति असें म्हणतात. ज्ञान-रूप मूळतत्त्वांत असलेली जाणण्याची शक्ति जिज्ञासेच्यारूपानें प्रकट होणें हाच त्या शक्तीचा उद्रेक होय. या उद्रेकापासूनच वरीलप्रमाणें दोन प्रकारांचीं भूताकार प्रकट होतात. जाणण्याला ज्ञेये पाहिजे म्हणूत ज्ञानस्फुर्तिच ज्ञेयाकार अशी जडरूप होते. आणि मग ते विषय जाणण्याकरितां ज्ञात्राकारानें चेतनरूप जीव होते. हाच अर्थ दुसऱ्या एका ठिकाणीं सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :— "तेचि कल्पिती प्रकृति (प्रवृत्ति) पुरे । आणि भूताभास आदींच सरे ॥" आकार कल्पिणारी प्रकृति (प्रवृत्ति) तृप्त होऊन पुरली कीं भूताभास—चेतन व जड—नाहींसें होतात. यावरून चेतन व जड यांचे आकार ज्ञानांतील स्वयंभू शक्तिरूप प्रवृत्तीनें स्वाभाविकपणें प्रकट केलेले अंतर्गत आकारच होत, असेंच सिद्ध होतें. ज्या संक-ल्पानें हे भूताकार प्रकट केले त्या संकल्पानेंच त्या आकाराला अनुरूप अशीं कर्मेंहि त्या आकारांतच समाविष्ट केलीं. दृश्याकार हे जडरूप असल्यामुळें इच्छाशक्तीच्या

अभावीं ते स्वत: पालटत नाहींत. किंवा आकाराला विपरीत अशी अर्थक्रियाहि करीत नाहींत. पण ज्ञातृरूपानें प्रकटलेले चेतनाकार असे जे जीव, ते परिच्छिन्न कां होईना पण इच्छाशक्तीनें संपन्न असल्यामुळें आपल्या आकाराला अनुरूप वा विपरीत क्रिया करूं शकतात. स्वत: पालटूं शकतात, तसेंच दृश्य विषयहि पालटूं शकतात. यामुळेंच चेतनाकार धारण करणाऱ्या जीवांनाच नीतिशास्त्र लागूं पडतें. कार्याकार्याची विवंचना चेतन जीवांनाच असते जड दृश्याला नाहीं. चेतन प्राण्यांतहि विषयसंवेदनाचें सामर्थ्य सारखेंच असलें तरी वऱ्यावाइटाचा विवेक कार्याकार्याचा विवेक विवेचक बुद्धि असलेल्या मानवालाच असतो. म्हणून नीतिशास्त्राचा विषय केवळ मानव होय. या मानवांना गुणधर्माप्रमाणें विहित म्हणून विशिष्ट कर्मे तीं स्वभावत:च प्राप्त होतात व त्याचाच उपदेश शास्त्रहि करतें. ज्या आकारानें जीव जन्मला त्या आकाराला अनुरूप कर्म त्यानें करण्यांत मूळ तत्त्वाच्या प्रवृत्तीचें साफल्य असतें; म्हणूनच त्याच्या जीविताचेंहि साफल्य असतें. नेमून दिलेलें काम केल्याशिवाय सुटका होत नाहीं हाच बंध. ज्या प्रवृत्तीनें जन्म घेतला त्या प्रवृत्तीची तृप्ति होऊन ती शांत होईपर्यंत जन्माचा फेरा त्या जीवाकाराला सुटत नाहीं. पाण्यावर उठलेली लाट जशी किनाऱ्यावर आपटून फुटल्याशिवाय जिरत नाहीं; तसेंच प्रवृत्तीचें अंतिम उद्दिष्ट साध्य झाल्याशिवाय प्रवृत्तिहि शांत होत नाहीं. हे जीवाकार प्रकट करण्यांत मूळ तत्त्वाचें उद्दिष्ट कोणतें ?

७, मूळ तत्त्वाचें उद्दिष्ट त्याच्या स्वरूपावरून उघड होतें हें अनेकवार या पूर्वीच सांगितलें आहे. मूळ तत्त्व हें ज्ञानरूप आहे आणि तें तसें असलेंच पाहिजे हेंहि आपण मागें पाहिलें आहेच. ज्ञानाला जाणण्याशिवाय आस्तित्वच असूं शकत नाहीं. ज्ञान म्हणून त्याचें सार्थकहि नाहीं. ज्ञेयाशिवाय ज्ञान अशक्य. ज्ञानभिन्नज्ञेय तर नाहीं. कारण अंतिम सत्य जें तें एकच एक ज्ञान. मग जाणावें तर स्वत:लाच. ज्ञानरूपाला स्वत:ला जाणगें अशक्य. ही अडचण म्हणून दृश्याभावीं, दृष्टि ही दर्शनशक्तिसंपन्न असूनहि ती जशी आंधळी, तसें ज्ञान हें ज्ञातृशक्तिसंपन्न असूनहि ज्ञेयाभावी आंधळेंच. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "दृश्य हें स्वरूपाचें आवरण नसून उलट स्वरूपप्रकाशच आहे. त्यामुळें दृष्टि असून आंधळी ज्ञानशक्ति जाणूं शकते, सफल होतें. "जयाचेनि बळें । अचक्षुपण आंधळे । फिटोनि वस्तु मिळे । देखणी दशा ॥" अंतर्बाह्य ज्ञानधन असूनहि ज्ञानरूप आत्म्याला ज्ञेयाशिवाय आपल्या ज्ञानरूपाचा आत्मप्रत्यय येत नव्हता. तो आतां स्वत: ज्ञेयाकारानें विषयरूप झाल्यामुळें त्याला प्राप्त झाला. तेव्हां दृश्य हें वस्तुस्वरूपाचें आवरण नसून वस्तुप्रकाशच आहे. "कीळेवरीं माणिकें । लोपिजे कायी ? ॥" माणकाच्या कीळेनें माणीक लोपतें का प्रकटतें ? असें ते विचारतात.

८. हा वस्तुप्रकाश एकापरीनें वस्तूचें परिच्छिन्न प्रकटीकरण करतो. पण त्यावरोवरच दृष्टि विषयासक्त झाली कीं तिच्या ज्ञानरूपाचा तिरोभावहि करतो. विषय हे जोंवर भोगविषय आहेत तोंवर आसक्त झालेली दृष्टि आकाराचेंच ग्रहण करते, आकाराला च मिठी मारते, आणि त्यामुळें आकार धारण करणाऱ्या तत्त्वाकडे ते दिसत असूनहि डोळेझांक होते. विषयाकार पहात असतांनाहि त्यांत शुद्ध चैतन्यच दिसण्याकरितां आकारावरील विषयासक्ति नष्ट झाली पाहिजे. ती नष्ट झाली म्हणजे विषयहि ज्ञानरूप आत्मरूप होतात. आणि एका चेतनाकारानें प्रवृत्त झालेली ज्ञानशक्ति तृप्त होऊन मूळ तत्त्वांत एकरूप होतें. ही विषयासक्ति नष्ट करणें हेंहि मूळ प्रवृत्तीचेंच कार्य आहे. याकरितांच गुणकर्मविभागानें प्रत्येक मानवाला विहित कर्म लाऊन दिलें आहे. तें लाऊन देण्यांत मूळ तत्त्वाची तशीच त्यापासून प्रकट झालेल्या जीवाकाराची प्रवृत्ति तृप्त व्हावी असांच हेतु व रचनाचातुर्य आहे. याकरितां स्वधर्मप्राप्त कर्तव्य हें जसें सामाजिक हिताचें तसेंच तें वैयक्तिक हिताचेंहि आहे. इतकेंच नव्हे तर साऱ्या सृष्टीच्या मूळ प्रयोजनाचेंहि उद्दिष्ट त्यांत साधतें म्हणून विहित कर्म करण्यानें सृष्टीचा मूळ हेतुच साधला जातो. त्या साधण्यानेंच व्यक्तीचेंहि हितच साधतें.

९. ज्ञानानें जसा आत्मप्रत्यय येतो तसाच कर्मानेंहि येतो. त्यामुळें विषय व कर्म हीं दोन्हींहि आत्मप्रत्ययाच्या उद्दिष्टाला उपकारक अशी साधनेंच आहेत. दृश्याशिवाय दृष्टि जशी व्यर्थ तशी कर्माशिवाय शक्तियहि व्यर्थच. कर्म केल्यानेंच शक्तीचा प्रत्यय येतो. तें न करतां शक्तिमान् माणसाला आपल्या शक्तीची जाणीव होणार नाहीं. दहा मणाचें ओझें उचलू शकणाऱ्या माणसाला उचलावयाला ओझेंच नसेल तर आपल्या शक्तीचा व त्यावरोवरच स्वतःचा आत्मप्रत्यय यावा तरी कसा ? शक्ति ही शक्तिमानाला जाणवत नाहीं. ती कार्यामध्येंच प्रकट होते. स्वभावगुणधर्माप्रमाणें जी शक्ति चैतन्याच्या जीवाकारामध्यें प्रकट झाली आहे तिचें उद्दिष्ट आत्मप्रत्यय हेंच ठरल्यावर ज्ञानाप्रमाणेंच कर्मानेंहि साध्यसिद्धि होते हें मान्य केलें पाहिजे. पण अनंत कर्में करूनहि माणसाला कर्म हें बंधन वाटतें, याचें कारण काय ? बंधन हें परप्रेरित असतें. तेव्हां कर्म ज्यावेळीं परप्रेरित, विषयप्रेरित असें असतें त्यावेळींच कर्म हें बंधन होतें. विषयाचें ज्ञान ज्यावेळीं आकर्षण होऊन त्याच्या प्राप्तिकरतां जीवाला जुंपतें त्यावेळीं ते ज्ञान व कर्म हीं दोन्हीं बंधन होतात. पाडाला आलेला आंवा डोळ्यानें पाहून, नाकानें वास घेऊन कांहीं बंधन निर्माण होत नाहीं. तर तो मिळण्याकरितां ज्या वेळीं जीव कर्म करतो त्याचवेळीं तो फलाशेनें बद्ध होतो. फलाच्या बाबतींत निष्क्रिय अनासक्त ज्ञान म्हणजे सौंदर्याचा निर्मल निष्कलंक आनंद होय. पण

परिच्छिन्न स्वार्थानें जेव्हां तें फल आपलेंसें करावें इंद्रियांची तृप्ति करावी अशा भोगप्रेरित इच्छेनें ज्यावेळीं जीव धडपडतो त्यावेळीं त्याचें कर्म विषयपरतंत्र असें असल्यानें तें बंधन होतें. फळ मिळाल्यानंतर होणारा आनंद तें न मिळाल्यास होणाऱ्या दुःखा इतकाच बंधनकारक होतो. उपभोगानें मिळणारी तृप्ति उपभोग कालाइतकींच मर्यादित असते. त्यामुळें आसक्ति कांहीं परावृत्त, निवृत्त होत नाहीं म्हणून विषयजन्य दुःखाप्रमाणेंच सुख देखिल बंधरूपच आहे. हें कळल्यावर योग्य प्रकारें विवल्यावर मगच वैराग्य प्राप्ति; सुखापभोगावावत तीव्र अनिच्छा उत्पन्न होते. म्हणजेच मोक्ष, सुटका. भोगावावत तीव्र अनिच्छा उत्पन्न होते. म्हणजेच मोक्ष, सुटका. त्या करिता फलाशारहित कर्म करण्याची नितांत आवश्यकता आहे.

१०. फळाची इच्छा न करतां कर्म कसें करतां येईल, कर्माला प्रेरणा कशी मिळेल अशी एक शंका उद्भवणें शक्य आहे. पण कर्माची प्रेरणा ही स्वार्थमूलकच असली पाहिजे असा कांहीं नियम नाहीं. आवश्यक असणारें कर्म म्हणजें कर्तव्य कर्म. हें जरी प्रारंभीं बंधनरूप असें जीवाला वाटलें तरी नीतीची आज्ञा हीच वस्तुतः तेथें आपली सुप्त इच्छा असते. तेथें आपलें हित हाच आपल्या इच्छेचा विषय असतो. हें सिद्ध करण्याची तादृश आवश्यकता नाहीं. जाणून बुझून कोणीहि स्वतःच्या अहिताची इच्छा करीत नसतो व नाहीं हेंच वरील विधानाचें समर्थक असें प्रमाण आहे. नीति म्हणजेच हिताचे नियम. म्हणूनच ते इच्छेचें अंतिम उद्दिष्ट होय. असें जर आहे तर मग नीतिनियम माहित असतांहि शहाणा मनुष्य देखिल अनीतिनें कां वागतो याचे उत्तर देणें आवश्यक आहे.

११. जीवामध्यें स्वतंत्र इच्छा असल्यामुळें नीति वा निसर्ग यांच्या नियमापैकीं कोणतेहि स्वीकारण्याचें त्याला स्वातंत्र्य असतें. मात्र हे दोन्हीहि नियम सोडून कर्म करण्याचें स्वातंत्र्य जीवाला नाहीं. निसर्ग हा स्वभावतःच आपल्या उद्दिष्टाच्या पूर्तिकरितां विषयाकर्षण निर्माण करतो, तर नीतिही नैतिक उद्दिष्टाकरितां जीवाला नैतिक नियम घालते. आपापल्या क्षेत्रांत दोन्ही प्रकारचे नियम प्रभावी, आवश्यक व योग्य असेच आहेत. अन्नाचा लोभ शरीरधारणेसाठीं आवश्यक आहे. काम हा संततिकरतां, क्रोध हा अत्याचारापासून बचाव करण्याकरितां प्रतिकार शक्ति निर्माण करणारा म्हणून आवश्यक आहे. त्याप्रमाणें जीवाच्या अन्य मनोवृत्ति देखिल जीवनानुकूल आहेत. त्यांचा उद्देश व्यक्ति व वंश सतत ठेवणें असा नैसर्गिकच असल्यानें त्या आवश्यकच होत. पण नीतीला केवळ जगणें वा कसेंतरी जगणें हें अमान्य आहे. त्यामध्यें नीति संतुष्ट नसते. तर जन्माला ज्याकरितां आलों तो आत्मसाक्षात्कार करून घेणें हें प्रधान व अंतिम उद्दिष्ट आहे.

याकरितां निसर्गाचे नियम नीतीला विरुद्ध न होतील अशा रीतीने व प्रमाणांत पाळले पाहिजेत. साक्षात्काराला देखिल तो होईपर्यंत जीवन आवश्यक असल्यामुळें देहाचें संरक्षण, संगोपनहि साक्षात्काराचें एक अंग ठरतें. पण त्यांतच गुरफटून जाणें, शरीर सुखांतच मग्न होणें हें मात्र बंधनच होय. तें तोडण्याकरितां नीति व निसर्ग यांच्या नियमांचा त्यांचीं कार्यक्षेत्रें वाटून देऊन समन्वय केला पाहिजे. या साठींच धर्मानें समाजांत विहित कर्में कोणतीं ती दाखविलीं आहेत. "हें विहित कर्म पांडवा। आपुलां अनन्य ओलावा। आणि हेंचि मज सेवा। सर्वात्मकाची ॥" नित्य आणि नैमित्तिक अशी जीं विहित कर्में आहेत त्यांच्या आचरणानें व्यक्तीचें व्यावहारिक हित साधतें, तसेंच त्यानें परमार्थाचा धडाहि गिरविल्याप्रमाणें होतें. आपलें विहित कर्म करतांना तें ईश्वरप्रीत्यर्थ आहे हे शिकविण्याची दक्षताहि धर्मानें घेतली आहे. म्हणून प्रत्येक कर्माच्या शेवटीं तें कृष्णार्पणमस्तु म्हणूनच पूर्ण करावें लागतें. नित्य कर्मानीं परमेश्वराची नियमितपणें उपासना करादी लागल्यामुळे मन हें केवळ संवयीनेंच ईश्वराभिमुख वनतें. काम्य कर्माप्रमाणें विशिष्ट हेतु धरून हें कर्म करावयाचें नसल्यामुळें तसेंच त्याला विशिष्ट फलहि नसल्यामुळें निष्काम कर्माचरणाचा धडाच त्यापासून मिळतो. नैमित्तिक कर्माचेहि असेंच. देश, काळ, अगर प्रसंग यांच्या निमित्तानें ईश्वरस्मरण वरचेवर घडावें असाच त्यांत हेतु असतो. या दोन्हीं कर्मात केवळ कर्तव्याचीच आवश्यकता असते, फलासक्ति नसते. त्यामुळें असें कर्म वंधक होऊंच शकत नाहीं. गीताकार म्हणतात :– "फले सक्तो निवद्धते ॥" फलाच्या ठिकाणीं आसक्त झालेला बद्ध होतो.

१२. पण एवढींच कर्मे करून चालणार नाहीं. शरीरधारणेसाठीं, समाजांत नागरिक म्हणून अनेक कर्में करावीं लागतात. त्यांचा परिणाम एकट्या कर्त्यावरच न होतां इतरावरहि होतो. अशी कर्मे करतांना वैयक्तिक दृष्टिकोन स्वार्थाचा म्हणून सदोष ठरतो. जे कार्य केल्यानें आपल्याला मात्र सुख व इतरांना त्रास, दुःख होईल अशी अनेक कर्में असतात. अशा वेळीं स्वतःच्या सुखाच्या इच्छेनें तें कर्म करीत असतां इतरांना होणारा त्रास, जर तो अनावश्यक असेल तर तो टाळणें अगत्याचें आहे. पण दुसऱ्याकरितां मी माझ्या सुखाचा संकोच कां करावा याचें समाधानकारक उत्तर देणें मात्र अगत्याचें आहे. हें उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर आपल्या तत्त्वज्ञानाला धरून सांगतात :– "मी" "तूं" व "तो" या परिच्छिन्न आकारांनीं व्यक्ति भिन्न दिसल्या तरी हे आकार धारण करणारें आत्मतत्त्व मात्र एकच आहे. त्यामुळें इतरांना होणारा त्रास हा वैयक्तिक अहंकारानें मला नव्हेसा वाटला तरी तात्त्विकदृष्ट्या तो मलाच म्हणजे आत्मरूपालाच होय.

"आपुलां परावां देहीं । दुःख देति जें जें कांहीं । मज आत्मया तेतुलाहि । होये शिणु ॥" जेवढा स्वतःचा तेवढाच इतरांनाहि झालेला त्रास स्वतःचाच असें तात्त्विकदृष्ट्या दिसून येतें. निरनिराळ्या इंद्रियांनीं भोगलेलीं सुख दुखें देहाच्या एकाधिकरणानें जशीं एकाच जीवाला भोगावीं लागतात, एका इंद्रियाच्या सुखाकरितां दुसऱ्या इंद्रियाला दुःख द्यावे असें ज्याप्रमाणें वाटत नाहीं; त्याचप्रमाणें सर्व जीवाकार धारण करणाऱ्या त्या आत्मरूपाकडे दृष्टि ठेवल्यास स्वतःचे आणि इतरांचें सुख दुःख असा भेदभाव रहात नाहीं. हाच अर्थ सांगतांना ते पुनः म्हणतात :- "तेथ जाळिती जिये देहे । त्यामाजी जो मी आहे । तया आत्मया मज घाये । वाजती ते ॥" "तेथ चैतन्य मी पाहे । शिणू पावे ॥" स्वतःच्या सुखाकरितां इतरांचा घात केला वा त्यांना दुःख, कष्ट दिले तर स्वतःचें सुख जेथें पोंचतें तेथेंच इतरांचेंहि सुख वा दुःख पोंचतें. सर्वांतर्यामी परमात्म्याला हें सुख, सुख आहे असें वाटणारच नाहीं. कारण त्याच्या जोडीला तितकेंच किंवहुना अधिक दुःख बरोबर आलेलें असतें. तेव्हां सुखदुःखाचा विचार नेहमीच सर्वांतर्यामी अशा आत्मस्वरूपाच्या दृष्टीनें केला तर स्वतःबरोबरच इतरांचें सुख साधणें हा केवळ नीतिनियम न रहातां तो व्यापक व खऱ्याखुऱ्या अर्थानें स्वार्थच असतो. याकरितां आपलीं सर्व कर्में केवळ आपल्यालाच उद्दिष्ट मानून न करतां सर्वांचाच आत्मा जो परमात्मा त्याच्या संतोषाकरितां करणें हें विहित तसेंच स्वार्थाचेंहि आहे. याकरितां सर्वाभूती भगवद्भाव असावा लागतो. पण तो तसा जरी नसला तरी व्यापक दृष्टि ठेऊन केलेल्या कर्मानें तो उत्पन्न होतो. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात- "तया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुसुमांची वीरा । पूजा केली होय अपरां । तोषालागीं ॥" आपलीं सर्व कर्में ही सर्वांतर्यामी ईश्वराच्या पूजेचीं पुष्पें आहेत अशा भावनेनें ती केल्यास होणारी कर्में निर्दोष, सुंदर अशीं होतातच शिवाय तीं सफलहि होतात. आपल्या कर्माचा संबंध ज्यांच्या ज्यांच्याशीं येईल त्यांच्याशीं ईश्वर भावनेनें वागल्यास त्यांचा संतोष निश्चित होतो हें प्रत्यक्ष प्रत्यय देणारें फल आहे. ईश्वर मानून एकाद्याशीं वागल्यास त्याचें फल ज्ञानेश्वर म्हणतात त्याप्रमाणें "एय प्रतिफळे भावना । आपुलाली ॥" ईश्वरस्वरूपाच्या ठिकाणीं एकाद्याला ईश्वर म्हणून मान दिल्यास तो अगदींच दैत्यासारखा वागण्याचा असंभव अगदींच नसला तरी अल्प स्वल्प प्रमाणांत असतो. हें मान्य करावें. लागतें. अशाहि वेळीं दुसऱ्याच्या दुष्कर्मानें रुष्ट वा विरस न होता ईश्वरबुद्धिच जर स्थिर ठेवली तर ईश्वरप्रसाद म्हणून आपलेंच मन प्रसन्न होतें. हा अनुभव तरी हटकून येईल. याशिवाय अशा सर्वात्मभावाच्या उपासनेनें फलप्राप्ति कशी होते हें त्याची प्रक्रिया सांगतांना ज्ञानेश्वर कोणती उपपत्ति देतात तें पाहूं. परमेश्वराचा संतोष हा वायां जात नाहीं. तो त्यांचें फल अवश्यमेव देतोच. तें फल

म्हणजे वैराग्य होय. वैराग्य म्हणजे सुख व दुःख या विषयीं रागद्वेषविरहित स्थिति. जिथें इष्टाची इच्छा असत नाहीं तशीच अनिष्टाच्या परिहाराचीहि इच्छा असत नाहीं. इच्छाच नसल्यामुळें ती सफल झाल्यास सुख विफल झाल्यास दुःख असें फल निर्माण होऊं शकत नाहीं. इष्टप्राप्ति असो वा अनिष्ट प्राप्ति असो मग सारखेंच मन शांत, प्रसन्न असें स्थिर रहातें. अशा वैराग्याच्या अवस्थेंत सर्वत्र ईश्वर भावामुळें ईश्वराचा वेध लागतो; मन उत्फुल्ल होतें. कोणतेहि विषय आवडेनासे होतात. सारेच विषय म्हणजे ओकलेल्या अन्नाप्रमाणें किळसवाणें वाटतात. प्राणनाथाच्या विरहाच्या चिंतेमुळें विरहिणीला स्वतःचें जिणेंहि असह्य वाटावें तसें ईश्वराच्या दर्शनाकरितां उत्कंठित झालेल्या या भक्ताला सारे विषयच काय पण त्याचें स्वतःचें जीवितहि निःसार, रसशून्य, तापदायक वाटूं लागतें या स्थितीचें वर्णन करतांना चैतन्य महाप्रभु म्हणतात :- "युगायितं निमेषेण चक्षुषा प्रावृषायितम् । शून्यायितं जगत्सर्वं गोविंदविरहेण मे ॥" प्रत्येक क्षण गोविंदाच्या विरहामुळें युगासारखा न संपणारा भासतो आहे. डोळ्यांनी अश्रूंची श्रावणझडच धरली आहे. सारें जग अनंत जीवांनीं आणि पदार्थांनीं भरलेलें असूनहि माझ्या वाटचाला शून्यवत् झालें आहे. अशी तीव्र उत्कंठा ईश्वराकरितांच सर्वकर्मे करणाऱ्या सर्वात्मभक्ताला प्राप्त होतें. तुकारामहि ही अवस्था वर्णन करतांना म्हणतात :- "जीवनावेगळी मासोळी । तुका तैसा तळमळी ॥ प्रत्यक्ष परिणामाच्या दृष्टीनें सर्वाभूतीं भगवद्भाव या भक्तीचें वर्णन समर्थन वरप्रमाणें केलें. पण ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें ही गोष्ट बुद्धिसंगतच नव्हे तर केवळ अपरिहार्य अशीच आहे. न कळत पण थोड्याफार प्रमाणांत मनुष्य ती करीतच असतो. तें कसें ते पहा.

१३. आत्मरूप चैतन्याच्या स्वरूपभूत इच्छेनें स्वतःच्या दर्शनाकरितां द्रष्टा व दृश्य असे आकार धारण केले. एक जीव जसा त्या चैतन्याचा आकार तसेंच इतर जीव व पदार्थहि त्याच चैतन्याचे त्याच इच्छेनें धारण केलेले आकार. हें ध्यानीं घेतलें पाहिजे आपल्या सर्व कर्मांचें उद्दिष्ट हें ईश्वरपूजाच कसें ठरतें हें दिसून येतें. ज्ञान असो वा कर्म असो आत्मस्वरूपाला स्वतःचा साक्षात्कार घडऊन आणणारीं तीं साधनेंच आहेत. सकृद्दर्शनीं त्यांचें उद्दिष्ट भिन्न वाटलें तरी अंतिम सत्यामध्यें त्या सर्वांचेंच पर्यवसान आत्मसाक्षात्कारांतच होतें. दृश्य विषय हा व्यावहारिकदृष्ट्या जो भोगविषय होतो तोच मग भक्ताला भक्तिविषय होतो. भोगविषय म्हणजेच बंधन तर भक्तिविषय म्हणजेच मोक्ष. भोगामध्यें विषयाकर्षणाची सक्ति असल्यामुळें भोगविषय हें बंधन, कारण भोक्ता तेथें विषय-परतंत्र असतो तर भक्तिविषयांत प्रेमाचा प्रवाह स्वतःच उद्भूत होऊन भक्तिविषयाकडे

सहज, अकृत्रिम रीतीनें धांव घेतो म्हणून तो भक्ताच्या जीवाशीं संलग्न असतो; म्हणजे भक्तच भक्तिरूप, प्रेमरूप होता. या भक्तीत भोगाचे द्वैत नाहीं तसेंच अपरा भक्तीचेंहि द्वैत नाहीं. एथें भक्तहि चैतन्याकार, भक्तिविषय ईश्वरहि चैतन्याकार आणि त्याच्या पूजेची कर्मरूप फुलेंहि चैतन्याकार. अशी ही भक्ति ज्ञानाविलास आहे. क्रियारूप नव्हे.

१४. जीवनाचें उद्दिष्ट आत्मसाक्षात्कार व तो प्राप्त करण्याकरितांच सारीं साधनें. त्या साऱ्या साधनांत एक तत्त्व अनुस्यूत आहे तें म्हणजे चित्तशुद्धि, म्हणजेच वैराग्य होय. चित्त जोंवर विक्षिप्त असेल तोंवर साक्षात्कार होणार नाहीं किंवा झाला तरी अंधुकसा असेल. म्हणून चित्तशुद्धि व्हावयालाच पाहिजे. चित्ताचा मळ म्हणजे विषय-वासना. ती नष्ट व्हावयाला विषयांच्याच ठिकाणीं ईश्वरभावना ठेवावीं, अडथळ्यालाच पायरी वनवावी असा हा मार्ग आहे. सर्वच ठिकाणीं भगवद्भाव ठेवणें हा कांहीं काल्पनिक संकेत नसून त्याला तात्त्विक सत्याचें, अधिष्ठान आहे हेंहि ज्ञानेश्वरांनीं दाखऊन दिलें. सर्वच ठिकाणीं ईश्वर घनदाट निरंतर भरलेला आहे ही भावना फलद्रूप होण्याला साऱ्या विश्वाची म्हणून ज्ञानेंद्रियांनीं आणि कर्मेंद्रियांनीं केलेल्या सर्व कर्मांच्या पुष्पानीं पूजा करावी असें ओघानेंच प्राप्त होतें. त्याचें फलहि रोकडेंच आहे. तें म्हणजे "कर्मफळ ईश्वरीं अर्पे। तत्प्रसादें बोध उद्दीपें।" कर्मफल ईश्वराला अर्पण केल्यानें त्याचा प्रसाद होतो, बोध अंतःकरणांत उद्दीप्त होतो. ज्ञानाला प्रतिबंधक असणारे रागद्वेष नष्ट झाल्यानें, आडोसा-अभ्र नाहींसा झाल्यानें जसा सूर्यप्रकाश, किंवा बांध फोडला म्हणजे पाणी जसें निरंकुशपणें निसर्गतःच वहावें तसें आत्मज्ञान जीवरूप ज्ञात्याला सहजच प्राप्त होतें. भग प्रारंभी असलेली भावना आता प्रत्यक्ष बोधामुळें ज्ञानरूप व निश्चयात्मक होते. गृहित धरलेलें सर्वात्मत्व आतां नैष्ठिक सत्य म्हणून प्रतीत होतें. आणि हें झालें कीं पराभक्तीच्या पायरीवर साधकानें पाऊलच ठेवलें असे होते.

१५. सर्वाभूतीं भगवद्भाव निर्माण झाला कीं इतरांप्रमाणें आपल्या ठिकाणींहि त्याचेंच स्फुरण होतें. "आपुलेनि भेदेविण। माझें जाणिजे अद्वयपण। तयाची नांव शरण। मज येणें गा॥" स्वतःचें भिन्नत्व टाकून ईश्वराचें अद्वयत्वच प्रयत्नाला येणें याचेंच नांव ईश्वराला शरण जाणें स्वतःचें स्वतंत्र आस्तित्व व भिन्नत्व विसरून, विरऊन भक्त जेव्हां एकाच ईश्वराचें अद्वैतत्व पहातो, मी भक्त तो देव हा भेदभावच नाहींसा होतो, त्याचवेळीं तो अनन्यशरण होतो, वेगळा न रहाता शरण जातो. हेंच खरें व स्वाभाविक शरण होणें होय. "मीं माझें ऐसी आठवण। विसरलें जयाचें अंतःकरण॥" सर्वत्र भगवंतालाच पहातां जेथें

भक्ताचा मी भक्त असा परिच्छिन्न वैयक्तिक अहंकार नाहींसा होतो, तेथें भेद निर्माण करणारा "मी" च आटल्यामुळें भेदच अभेदाशीं अभिन्नरूप होतो; आणि एक ईश्वराचें अभिन्नत्व तेवढेंच रहातें. गुरूला ईश्वररूप मानून हें वरील तत्त्वच सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "शिष्य आणि गुरूनाथु । या दोनी शब्दांचा अर्थु । श्रीगुरूचि परि होतु । दोहीं ठायीं ॥" शिष्य आणि गुरू हे शब्द मात्र दोन, आकार दोन, पण दोन्हीं ठिकाणीं दोहोंचाहि अर्थ एक गुरूच असा होतो. भक्ताचा व्यक्तिगत मीपणा नष्ट झाल्यावरहि नंतर असणारा मीपणा हा ईश्वराचेंच स्वरूप असतो. पण आतां उरलेला हा "मी" परिच्छिन्न असा अहंकार नव्हे याला ज्ञानेश्वर "आम्ही पूर्णाहंता बैठलो । सैंघ आम्हीच दाटलो ॥" अशी ही पूर्णाहंता म्हणतात. हा आतांचा जो मी तो सर्वव्यापक असा मी आहे. तो सर्वत्र घनदाट कोंदला आहे. त्यांत निराकार, निरवयव अशा आकाशालासुद्धां आकाश म्हणून अवसर नाहीं. मग साकार घन पदार्थांना तेथें कुठें प्रवेश ? या "मी" ला प्रतिस्पर्धी असा "तूं" "तो" नाहीं. त्यांच्यातून कांहीहि वगळलें जात नाहीं, त्याला अमुक तमुक अशीं परिच्छिन्न विशेषणेंतहि तेथें असत नाहीं. जें जें विशेषण लावावें तें तें त्या विशेष्यांतच अंतर्भूत होऊन एकरूप होतें. इतकेंच नव्हे तर त्याला आहे हें विधेय देखिल लावतां येत नाहीं. कारण उद्देश्याचा अर्थच विधेयांत अंतर्भूत असल्यानें पुनः विधेय लावणें ही अर्थशून्य द्विरुक्तिच होते. म्हणजेच मी आहे असें म्हणणें आणि आहे आहे, अगर मी मी असेंच म्हंटल्यासारखें होतें. याचा काय अर्थबोध होतो तो वाचकांनीं पहावा. हा जो मी तो आत्मस्वरूपाचें स्वाभाविक व नित्य स्फुरणच होय. तेंच त्याचें स्वरूप. सांकेतिक नामाभिधान नव्हे. रमण महर्षिहि याच तत्त्वाचा अनुवाद आपल्या अनुभवाच्या बळावर करतांना म्हणतात :- "अहमिनाशभाज्यहमहंतया । स्फुरति हृत् स्वयं परमपूर्णसत् ॥" वैयक्तिक अहंकार नष्ट झाला कीं परमात्मरूप असा पूर्ण अहंकार मी मी म्हणून स्फुरतो तोच परमपूर्ण असा परमात्माच होय. दुसऱ्या एका ठिकाणीं ते म्हणतात की त्या अवस्थेंतहि मी असतो. पण तो अहंकार नसून साक्षात् स्फुरद्रूप आत्माच होय "नाहंकृतिस्तत् परमेव पूर्णम् ।" हा सर्वात्मक अहंकार स्फुरण पावला कीं मोक्ष देखिल वेचव, पाणचट वाटूं लागतो. "मोक्षाचेंहि काम । सरे जेथ ॥" त्या ठिकाणीं मोक्षाचीहि इच्छा नष्ट होते. हेंच अंतिम साध्य. हें साध्य नित्य स्वतः सिद्ध असूनहि तें परत मिळविण्याच्या आनंदानेंच आत्मतत्त्वानें केवढी प्रचंड यातायांत केली आहे. खेळांत अडथळे नसतील तर यश सुकर व निश्चितहि. पण म्हणूनच तें रसरहित व रंगहीन. स्वर व ताल तसें वर्ज्यावर्ज्य यांचे नियम काढून टाकल्यास संगीत म्हणजें नुसता गोंगाट होईल. बुद्धिबळाच्या खेळांत सगळ्याच सोंगट्यांना सारखीच चाल आणि तीहि अनिर्बंध ठेवल्यास खेळ सुरवातीलाच

समाप्त होईल आनंदाचा उद्भव होण्याकरितां कष्टावर, संकटावर मातच केली पाहिजे. सुंदर चित्र प्रकट होण्याकरितां प्रकाशावरोवरच छायेचीहि आवश्यकता आहे. नुसताच प्रकाश म्हणजे कोरा कागद तें चित्रहि नव्हे, कलाहि नव्हे, यासांठीच आत्मरूपाला स्वत:ची प्रतीति येण्याकरितां स्वत:च अनात्मरूपाचा आकार धारण करावा लागतो. त्या आकारानें आत्मप्रतीति प्राप्त झाल्यावर आकाराचें प्रयोजन व कार्य संपल्यामुळें आकारसुद्धां निराकारांतच पुन्हां आत्मरूप होऊन जातो. हाच चिद्विलास, हेंच ज्ञानेश्वराचें तत्त्वज्ञान.

१६. साध्याचें स्वरूप व साधनाचें स्वरूप हें येथवर या श्लोकाच्या टीकेत संकलित रूपानें गांडलें आहे. याचाच सविस्तर असा विचार मोठ्या रंगदार व सरस रीतीनें ज्ञानेश्वरीतून केला आहे. पण त्यानींच म्हटल्याप्रमाणें "देवो वोलिलें जें एक । दुजें नाहीं ॥" असें त्या सर्व विस्तारांत वर दिलेलें सारच अनुस्यूत आहे. येथवर केलेला उपदेश शेवटीं समाप्तीला सार म्हणून सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तरी वाह्य आणि आंतरा । आपुलिया सर्व व्यापारा । मज व्यापकातें वीरा । विषय करी ॥" साध्य सिद्ध होण्याकरितां अर्जुना दहाहि इंद्रियांचे बाह्यव्यापार आणि अंत:करणाचे अंतर्व्यापार या सर्वांचा विषय एकट्या मलाच कर. ज्याचें ज्याचें म्हणून इंद्रियद्वारां ज्ञान व्हावें तेथें तेथें ईश्वररूप पहा. मग पहाशील, ऐकशील तें माझेंच रूप. असेंच सर्वच इंद्रियांनीं झालेलें संवेदन हें ईश्वर संवेदन अशी खूणगांठ दृढपणें वांध. कर्मेंद्रियांनीं जीं जीं कर्में करशील तीं सर्व ईश्वररूपें असें पहात जा. घ्यावें तर ईश्वर, द्यावे तर ईश्वर येणें जाणें तेंहि ईश्वराकडे असा सर्व कर्मांचा विषय तूं मला एकट्यालाच कर.

१७. वाह्येंद्रियाप्रमाणेंच अंत:करणचतुष्टयाचे व्यापार मलाच विषय मानून कर. ज्यावर प्रेम वसतें तोहि ईश्वर, ज्याचा द्वेष वाटतो तोहि ईश्वर. संकल्प, विकल्प तसेंच निश्चय यांचाहि विषय ईश्वर चिंतनाचा विषय तोहि ईश्वर. आणि सर्वांत महत्त्वाचें म्हणजे अहंकाराचा विषय व अर्थ देखिल ईश्वरच अशी दृढ भावना धर. "किवहुना आपुलें मन । करी माझें एकायतन ॥" तुझें मन माझें एकुलतें एक घरटें कर. ईश्वर असावा आणि सांपडावा तर माझ्या हृदयांत. आणि तोहि कधीं तरी वा कांहीं काळ नव्हे तर सदैव सर्वकाळ. म्हणजें मनाला माझ्याशिवाय दुसऱ्या कशाचेंहि ज्ञान वा स्मृति असूंच नये. हें केलेंस म्हणजे मग "तेथ जाऊनियां भूतद्वेष । सर्वत्र नमवैन मीचि एक । ऐसेनि आश्रयो आत्यंतिक । लाहसी तूं माझा ॥" अशा प्रकारें ज्ञानाचा व कर्माचा विषय एक ईश्वरच झाल्यावर कोणाविषयींहि क्रोध, द्वेष वा तिरस्कार या भिन्न करणाऱ्या भावना

नष्ट होतील, विकारांचा विषय असलेले भूतजात एकमात्र असा नमनाच्या विषय होऊन जाईल. मग मीच एक आधार झाल्यामुळें, कवचच झाल्यामुळें संकट वा आपत्ति तुला स्पर्शहि करूं शकणार नाहीं. एरवीं मिळणारा आश्रय पायाला हाताला असा परिच्छित असतो. पण ईश्वराचा आधार मात्र त्याच्या अंतर्बाह्य व्यापण्यामुळें आत्यंतिक स्वरूपाचा असा सर्वतः आधार असतो. असा हा आधार मिळाल्यावर मग पतनाची भीतिच उरत नाहीं. जेथें पडण्याची शक्यता तेथेंहि माझाच आश्रय. सर्वच साधार असलेली वस्तु पडावी कोठें व कशी ? अशा प्रकारें तुला अभय प्राप्त होईल. मग "भरलेयां जगा आंतु । जाऊनि तिजयाची मातु । होऊनि ठाईल एकांतु । आम्हां तुम्हां ॥" मग या भरलेल्या जगांत अनंत वस्तु व व्यक्ति असून देखिल तीं सारींच ईश्वररूपेंच असल्यामुळें तुझा व माझा खराखुरा एकांतच होईल. "तेधवां भलतिये अवस्थे । मी तूंतें तूं मातें । भोगीसि ऐसें ऐक्य तें । वाढैल सुख ॥" त्यावेळीं कोणतीहि अवस्था असो; जागृती, स्वप्न वा सुषुप्ति असो माझ्या तुझ्या समागमांत अंतर पडणार नाहीं. भक्तिप्रेमाचें माझें सुख तूं आणि तुझें सुख मी असें स्वाभाविक असलेलें भोग भोगूं व भोगूनच वाढवीत जाऊं. "म्हणौनि तूं आणि आम्ही । हें दिसतसें देह धर्मीं । मग यथाचिग विरामीं । मीचि होसी ॥" तूं आणि आम्ही हा वरवरचा बाह्यभेद देहाकाराच्या भिन्नत्वानें दिसतो. अल्पज्ञ अर्जुन, सर्वज्ञ कृष्ण, दोन हात असलेला अर्जुन तर चार हाताचा कृष्ण हें देहाकारांनेंच एकमेकाहून भिन्न असतात. पण त्याच आकारानें प्रकट झालेलें चैतन्य मात्र अल्पज्ञहि नाहीं कीं सर्वज्ञहि नाहीं, द्विभुजहि नाहीं कीं चतुर्भुजहि नाहीं. तर तें शुद्ध निर्विशेष एकरस ज्ञानमात्रच आहे. देहाचा आकार विलीन झाला कीं त्याचवरोवर भिन्नताहि नाहींशी होते; घडा, रांजण, परळ हीं फुटल्यावर जशी पुनः एकरूप मातीच होते, तसें देहाकाराच्या विलयानंतर भक्त व देव एकरस ज्ञानरूपच होतात. परमेश्वराशीं ऐक्य साधणें हीच पुरुषार्थाची पराकाष्टा. ती कशी प्राप्त होते हेंहि सांगितलें. आतां साधनांच्या अनुक्रमानें सिद्धिपर्यंतची वाटचाल कशी करावी लागते हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तैसें भर्वत्र मातें भजतां । सर्वत्र मी होतां अहंता । निःशेष जाऊनि तत्त्वता । मीचि होसी ॥" सर्वच ठिकाणीं माझी भक्ति करतां मी अर्जुन ही अहंता निःशेष नाहींशी होईल. अर्जुनपण जाऊन जो मी राहील तो तुझा मी म्हणजे मी परमात्माच होय. म्हणून "जे आदी तव पांडुसुता । सर्व कर्मे मज अर्पितां । सर्वत्र प्रसन्नता । लाहिजे माझी ॥" याकरितां पहिल्यांदा आपलीं सर्व कर्में फळासहित मलाच अर्पण केलीस म्हणजे माझी प्रसन्नता तुला सर्वत्र अनुभवाला येईल. तिथें जिथें ईश्वराचेंच दर्शन झाल्यावर मन प्रसन्न व भक्तियुक्त व्हावें हें स्वाभाविकच आहे. "पाठीं माझां तियें

प्रसादीं । माझें ज्ञान जाये सिद्धि । तेणें मिसलिजे त्रिशुद्धि । स्वरूपीं माझां ॥" मग मनाची सर्वकाळीं सर्वत्र प्रसन्नता लाभल्यावर माझें ज्ञान म्हणजेच आत्मज्ञान सहजच प्राप्त होतें. आत्मज्ञान स्वयंभू सतत प्रकाशत असतें. विक्षिप्त चित्तामुळेंच ज्याचा प्रत्यय येत नाहीं तो चित्ताच्या प्रसन्नतेमुळें आतां येतो, नव्यानें उत्पन्न होत नाहीं. "मग पार्था तिये ठायीं । साध्य साधना होये नाहीं । किंवहुना तुज कांहीं । उरेचिना ॥" माझें ज्ञान झाल्यानंतर तूं स्वभावत:च माझ्याशीं एकरूप आहेस हा आत्मप्रत्यय आत्मज्ञानानें आल्यावर स्वत:च साध्य म्हणून साध्यच रहात नाहीं. साध्यच नसल्यानें साधनांचीहि आवश्यकता उरत नाहीं. मग तुला कर्तव्य, करणीय असें कांहींच रहाणार नाहीं. एकदां कीं ही साक्षात्काररूप सहजस्थिति प्रकट झाली कीं मग कार्यहि नाहीं कीं अकार्यहि नाहीं. पाप नाहीं तसें पुण्य नाहीं, बंध नाहीं तसा मोक्ष नाहीं. आसक्ति नाहीं तशीच विरक्ति पण नाहीं. आत्मा जोंवर परिच्छिन्न जीव होता तोंवर विषयाच्या भिन्नत्वानें त्याचें आकर्षण बंधरूप होतें. पण या स्वरूपस्थितींत भोक्ता व भोग हे दोन्ही एक ज्ञानमात्रच असल्यामुळें द्वैताश्रित असें बंधन तिथे अशक्य आहे. ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर केलेली कर्मे व भोगलेले भोग यांनीं आत्मस्वरूपावर मलावलेप बसूंच शकत नाहीं. याचें निदर्शक म्हणून एक समर्पक दृष्टांत देऊन ज्ञानेश्वर सांगतात :– "लोह उभें खाय माती । तें परिसाचिये संगति । सोनें जालया पुढती । न लिंपिजें मळें ॥" लोखंड या धातूचें एक वैगुण्य असें आहे कीं तिला गंज चढून ती मृत्तिकारूप होते. पण परिसाच्या स्पर्शानें त्याच लोखंडाचें सोनें नांवाची धातु झाली कीं मग कशांतहि तिचें रूप पालटत नाहीं. तें सदैव निर्मळच रहातें. त्याचप्रमाणें परिच्छिन्नाहंकार अशा जीवरूप लोखंडाला विषयासक्ति मातीमोल करून टाकते. पण साक्षात्काराच्या परिसाचा स्पर्श जर कां त्याच जीवाला झाला तर तीच विषयासक्ति आतां रूपाला मलीन करूं शकत नाहीं. या दृष्टांतांत थोडें वैगुण्य होतें ते म्हणजे परिसानें जरी लोखंडाचें सोनें केलें तरी तो कांहीं गंजाचें रूपांतर सोन्यांत करूं शकत नाहीं. मग अशा स्थितींत दृष्टांतांत परिस, सोनें व गंज असे तीन वेगळे पदार्थ रहातात. म्हणून भोक्ता भोग विषय यांना एकच करून बद्ध बवं धन हा भेद नष्ट करून टाकणारा असा दृष्टांत हवा म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "हें असो काष्टापासौनि । मथुनि घेतलिया वन्ही । मग काष्टेंहि कोंडौनि । न ठके जैसा ॥" काष्टांत वन्हि गुप्त आहे तोंवर काष्ट व अग्नि याच्यांत दाह्य दाहक असा संबंध असतो. पण जेव्हां काष्टांतील अग्नि घर्षणानें प्रकट केला कीं मग ज्या काष्टांत तो प्रकट झाला त्या काष्टाला तर तो अग्निरूप करतोच, पण त्याला दडविण्याकरितां, कोंडून ठेवण्याकरितां, किंवा पुन: काष्टरूप देण्याकरितां लाकडाच्या

भात्यानीं झांकला तरी त्या सर्वांनांच तो अग्निरूप करतो. त्याप्रमाणें साक्षात्कार-रूप अग्नीनें भोक्त्याचें ज्ञानरूपत्व प्रकट केलें कीं मग भोग्यविषयहि त्याच्याशीं संबंध येतांच ज्ञानरूप म्हणून एकरूपच होऊन जातात. मग मालिन्य नाहीं कीं बंधन नाहीं. म्हणून तुला पापपुण्याची, बंधमोक्षाची भीति वा चिंता करण्याचें काहींच कारण नाहीं. सर्वत्र मलाच पहात असल्यामुळें तुला सारेंच भगवद्रूपहोऊन जाईल. भगवद्रूप हें बंधमोक्षातीत असल्यामुळें बंध आणि मोक्षतुझ्या वांट्याला मीच होऊन जाईन. बंधांतहि भगवद्रूपच, मोक्षांतहि भगवद्रूपच. आणि त्याच्या अलिकडे, पलिकडेहि भगवद्रूपच. "तुझें पाप पुण्य पाही। मीचि होईन ।।"

१८. या ठिकाणीं अर्जुनाच्या दोन्ही समस्या गीताकारानीं व ज्ञानेश्वरानीं सयुक्तिक व समर्पकपगें सोडऊन दाखविल्या आहेत. मी मारणारा, कौरव मरणारे, मरण ही आत्यंतिक हानी असा ग्रह करून घेऊन अर्जुन कारुण्यानें स्वधर्म प्राप्त युद्धापासून परावृत्त होऊं पहात होता. त्याला हें सारें अनादिसिद्ध आहे, कोणीहि जन्मत व मरत नाहीं. केवळ आकारच प्रकटतात आणि अविनाशी तत्त्वांतच विलीन होतात, नष्ट होत नाहींत. उत्पत्तिपूर्वी तसेंच विलयानंतर हे आकार मूळतत्त्वांत चिरंतन असतातच. म्हणून दृष्टीच्या कक्षेबाहेर गेले, अदृश्य झाले म्हणून शोक करण्यांत अर्थ नाहीं असा हा नित्यानित्यविवेक संपूर्णतया निरुत्तर करणाऱ्या पद्धतीनें सांगितला आहे.

१९. अनित्य वाटणारी वस्तु नित्यतत्त्वांत सदैवच अप्रकट स्थितींत असते. प्रकट होण्यानें तिला उत्पत्ति व अदृश्य झालीं कीं नाश, मरण अशा नांवांनीं केवळ अज्ञपणानें, ढोबळ बुद्धीनें म्हटलें जातें. तात्त्विकदृष्ट्या सर्वच तीच. अनित्य आकार केवळ दृष्टिसापेक्ष तेवढेंच अनित्य आहेत. तात्त्विकदृष्ट्या नाश कशाचाच होत नाहीं. मग शोक करण्याचें कारणच काय ? अशा रीतीनें पहिली समस्या सोडविली आहे.

आतां कुलक्षयाच्या पातकानें आपण अधोगतीला जाऊं हा जो कार्याकार्य विषयक ग्रह. त्याचे उत्तर देतांनाहि भगवंतानीं, तसेंच ज्ञानेश्वरानीं असेंच सोपपत्तिक समंजस उत्तर दिलें आहे. कुलक्षय हें पातक तर खरेंच, पण तें स्वार्थबुद्धीनें कर्मफळाची आशा धरून केलें तरच. पण मग त्या दृष्टीनें पुण्यकृत्ये देखिल पुण्यात्मक पापच आहेत, असें ज्ञानेश्वर निक्षून सांगतात. पापाइतकाच बंध पुण्याचाहि असतो. तसाच तो दृढ व जाचकहि असतो. म्हणून बंधनाशाकरितां एकादें कर्म टाकून सुटका नाहीं. दुसरीं कर्मे घडतच असतात. त्यानींहि बंधन

होतेंच. तेव्हां बंधनाश होण्याला बंधाचें बंधकत्वच नष्ट केलें पाहिजे. हें करण्यासाठीं सर्व कर्में ईश्वराला पूजा म्हणून फुलाप्रमाणें अर्पण करावींत. साऱ्या ज्ञानाचा, कर्मांचा विषय एक ईश्वरच झाल्यामुळें ज्याला बंध असावयाचा तो जीव व्यक्तिगत परिच्छिन्न असा अहंकार टाकून ईश्वरालाच आत्मरूप मानतो. सारेच एकरूप झाल्यावर विषय कुठला ? आसक्ति कुठली ? कर्म आणि त्याचें फळ तरी कुठें ? सारेच ईश्वररूप.

कार्याकार्यविवेक हा फलासक्ति धरून कर्म करणाऱ्या परिच्छिन्न अहंकारी जीवाला असतो. पूर्णाहंता प्राप्त झालेल्याला मात्र सारेच आत्मरूप. तेथें बंध नाहीं, बद्ध नाहीं, मोक्ष नाहीं, मुक्तहि नाहीं. "बंध मोक्षाचें व्याज । नाहीं निमालें काज ॥" बंध मोक्षाच्या निमित्तानें येणारें कार्याकार्यहि राहिलें नाही. असा कार्याकार्याचा विवेक सांगून त्याचा ग्रह काढून टाकला.

शेवटीं या उपदेशाची निश्चिती पटविण्याकरितां ज्ञानेश्वर भगवंताच्या मुखानें आश्वासन देऊन सांगतात "एतुलेनि आपैसया । सुटलाचि अससी धनंजया । घेई मज प्रकटौनिया । सोडवीन तूंते ॥" मी सांगितलेल्या उपदेशाप्रमाणें वागलास तर तूं सहजच मुक्त आहेस. ही मुक्ति अप्रयत्नसाध्य, कारण सहजसिद्ध अशी आहे. पण अट एवढीच कीं माझें म्हणजे तुझेंच तसेंच सर्वांचेच तात्त्विकरूप जो ज्ञानरूप आत्मा त्याचा तूं साक्षात्कार करून घे. म्हणजे सर्वच पुण्य व पातकापासून बंधापासून सोडवीन.

-०-

ज्ञानेश्वरांचें आत्मदर्शन. व्यक्तिदर्शन अर्थात् कार्य.

प्रकरण १९ वें

पारमार्थिक कार्य.

१. ज्ञानेश्वरानीं आपल्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें साक्षात्कार करून घेतला व त्या तत्त्वज्ञानाला स्वत:च्या अनुभवाची पुष्टि व प्रामाण्य दिलें. त्यामुळें त्यांचे ग्रंथ केवळ बौद्धिक करामतीची सुसंगति, तसेंच त्यांतील तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप न रहातां सत्याचा अनुभवप्रणीत असा आविष्कार असें स्वरूप त्याला प्राप्त झालें, बुद्धीला संतुष्ट करूनहि एकादें तत्त्वज्ञान सत्य असेलच असा निर्वाळा देतां येत नाहीं. त्याकरितां प्रत्यक्ष अनुभवाचें प्रत्यंतर असावें लागतें. ज्ञानेश्वरांच्या वाव-तींत हीं दोन्हींहि संशयातीत व निश्चयात्मक असल्यानें परमार्थाच्या साधकांना हा एक मोठा आधार व मार्गदर्शकच लाभला असें म्हटलें पाहिजे. पण एवढयानेंच भागलें नसतें. ज्यानें तत्त्वज्ञान मांडलें व त्याचा अनुभव घेतला त्या तत्त्वज्ञानाला प्रमाण मानण्यांत शंकेला अवसर रहातोच. तत्त्वज्ञान मांडणारा हेतुत: ढोंग वा विपर्यास करीत असेल असें न मानलें तरी त्यानें प्रमाणभूत मानलेला स्वानुभव भ्रमात्मक असण्याचा संभव विवेचक बुद्धीला दृष्टिआड करतां येत नाहीं. त्या उपदेशाप्रमाणें साधना करून तोच साक्षात्कार इतरांनीं मिळविला म्हणजेच मन नि:शंक होतें. ही अट देखिल ज्ञानेश्वरानीं पूर्णतया पार पाडली आहे.

२. ज्ञानेश्वरांच्या समकालीन अशा साक्षात्कारी पुरुषांच्या मालिकेकडे पाहिल्यास याची खात्री पटते व मन आश्चर्य व आनंद यानीं भरून जातें. या संतांच्या साक्षात्कारांत ज्ञानेश्वरांचा साक्षात् वा परंपरया संबंध पोंचतोंच. हे साक्षा-त्कारी पुरुष स्वानुभवाच्या बळावर इतक्या नि:संदिग्धपणें ज्ञानेश्वरांचेंच तत्त्वज्ञान मांडतात कीं त्यावरूनच त्याचा मूळ स्रोत ज्ञानेश्वरापासूनचाच आहे हें दिसून येतें. ज्ञानेश्वरांचे साक्षात् असे कांहीं शिष्य त्यामध्यें असतील, कांहीं परंपरेनें झालेले असतील, कांहींच्यावर त्यांच्या वाणीचा, व्यक्तित्वाचा प्रभाव पडला असेल पण त्या काळच्या सर्व संतावर ज्ञानेश्वरांचा छाप सहजपणें दृष्टीस पडेल इतका ठळक

आहे. प्रत्यक्ष परंपरा पहातां त्यांतहि ज्ञानेश्वरांचें पारमार्थिक कर्तृत्व किती खोल व व्यापक होतें तें दिसून येतें.

३. ज्ञानेश्वरानीं ज्यांना साक्षात् उपदेश केला ते भाग्यवान् म्हणजे सच्चिदानंदबाबा, चांगदेव व विसोबा खेचर हे होत. संसारी सच्चिदानंदबाबांना पूर्वीची कांहींच साधना नसतांना केवळ आपल्या अनुग्रहानें ज्ञानेश्वरानीं साक्षात्कारसंपन्न केलें. यावरून सामान्य माणूसहि ज्ञानेश्वरांच्या उपदेशानें व अनुग्रहानें "याचि देहीं याचि डोळां । भोगिजे मुक्तीचा सोहळा । कसें साधूं शकतात याचें प्रात्यक्षिकच दिसून आलें. चांगदेवासारखा महान् योगी पण योगाभ्यासानें साक्षात्कार कांहीं मिळऊं शकला नाहीं. तो त्यांना ज्ञानेश्वराच्या उपदेशानें व कृपाप्रसादानें प्राप्त झाला, ही गोष्टहि तेंच दर्शवितें. अवघड साधनांनाहि अशक्य असें साध्य अगदीं सुलभ सुखकर मार्गानें त्वरित गांठतां येते हेंच त्यानीं दाखऊन दिलें विसोबा खेचर तर संतद्वेष्टा. त्यानीं सुरूवातीला ज्ञानेश्वरांचा निष्कारण, अनन्वित व सततपणें छळ केला. त्यांनाहि ज्ञानेश्वरानींच म्हटल्याप्रमाणें, परीस फोडण्याकरितां लोखंडानें मोठ्या त्वेषानें त्यावर आघात करावा आणि मग तो परीस फुटण्याऐवजीं त्या कठीण काळ्याकुट्ट लोखंडाचें मृदु कांतिमान सोनें व्हावें तसें त्या विसोबा चाटच्याचें रूपांतर विसोबा खेचरांत होऊन तें नुसतें सोनेंच नव्हे तर परीसहि झाले या उदाहरणानें तर दुर्वृत्त, परमार्थद्वेष करणाऱ्या व्यक्तीलाहि अप्राप्य अशी सिद्धिहि सहजगत्या मिळाली. यावरून त्यांचें तत्त्वज्ञान व साधनोपदेश कसें प्रभावी व समर्थ आहेत याचें प्रत्यंतर दिसून आलें.

४. विसोबा खेचरांना बोधाचा आणि सिद्धिचा जो लाभ ज्ञानेश्वरापासून झाला त्याचा भव्य व व्यापक परिणाम नामदेवांत दिसून आला. नामदेवांना तो उपदेश विसोबा खेचरांच्याद्वारा प्राप्त झाला आणि झुळझुळ वहाणारा परमार्थसाधनाचा झरा दुथडी भरून वहाणाऱ्या महान् नदीच्या स्वरूपांत उद्दामवेंगानें वाहूं लागला. साऱ्या महाराष्ट्राला तर ज्ञानेश्वरांच्या उपदेशाची शिकवण पाळण्यांतील अंगाई गीतापासून तों स्मशानाची वाटचाल करणाऱ्या वृद्धापर्यंत नामदेवांनीं पोंचविलीच. पण त्याहिपुढें जाऊन ही आळंदीची ज्ञानगंगा उत्तरेंत पंजाबपर्यंत नामदेवानीं खेळविली. पंजाबांत या उपदेशाच्या कार्याचा व्याप व परिणाम इतका विस्तृत व खोल झाला कीं शीखांच्या "गुरूग्रंथसाहेबांतहि" त्यानें स्थान मिळविलें. या उपदेशाचा पंजाबांतून पुढें साऱ्या उत्तर हिंदुस्थानभर प्रभाव पडला असें अनुमान करतां येतें. विचारांचा परिणाम हा केवळ ग्रंथद्वारेंच होतो ही समजूत ढोबळ आहे. एकाचे विचार पालटतात त्याचा परिणाम, त्याचे

शब्द, आचरण व चरित्र यांनीं इतरांवर नकळत होतच असतो. तव्वल दोन तपें नामदेवानीं पंजाबप्रांत ज्ञानेश्वरांच्या शिकवणुकीनें भारून सोडल्यावर त्याचा परिणाम जवळच्या प्रांतावरहि होणें अवश्य होतें. उत्तर हिंदुस्थानांत झालेल्या संतावर ज्ञानेश्वरांचा परिणाम किती झाला हें गणिताच्या भाषेंत सांगतां न आलें तरी तो झाला होता हें निःसंशय.

५. नामदेवांच्या प्रमाणेंच जवळ जवळ प्रत्येक जातींत, प्रत्येक पेशांत समाजथरांत, महाराष्ट्राच्या वेगवेगळ्या भागांत साधुसंताचें एवढें अचाट व अमाप पीक आलें तें पाहून मराठी मनाची छाती आनंदानें फुलून जावी. इतके संत एवढ्याश्या भूप्रदेशांत व इतक्या अल्प कालांत झालेले असें उदाहरण जगाच्या पाठीवर अन्यत्र कुठेंहि दिसून येत नाहीं. याला कारणहि तसेंच प्रभावी व समर्थच असलें पाहिजे. तें ज्ञानेश्वराशिवाय अन्य असणें असंभाव्य आहे. अशा रीतीनें स्वतःच्या अनुभवाला इतरांच्या स्वानुभवाच्या प्रामाण्याची जोड देऊन ज्ञानेश्वरांनीं आपला उपदेश संशयातीत व निष्ठायोग्य केला. यावरहि शंका घेणाऱ्याचे ब्रह्मापि नरं न रंजयति या न्यायानें समाधान करणें अशक्यच आहे. त्यांना एवढेंच आव्हान देतां येतें कीं इतरांचें अनुभवप्रामाण्य मानीत नसाल तर निदान स्वतः ज्ञानेश्वरांच्या उपदेशाप्रमाणें तन्तोतन्त वागून त्या सत्याची परीक्षा करा व मगच संशय आक्षेप घ्या.

६. ज्ञानेश्वरांच्या समकालीन समाजावर व त्यांतील थोर अशा साधु संतावर त्यांचा प्रभाव केवढा गाढ व व्यापक होता हें वर दिसून आलेंच. त्यांच्या समाधिनंतरहि अनेकांना त्यांच्या वाङ्मयानें परमार्थप्रवण केलें मार्गदर्शन केलें व अंतिम साध्यहि मिळऊन दिलें. या त्यांच्या उपकाराचें ऋण सर्वच उत्तरकालीन साधुसंतांनीं मुक्तकंठानें पुनः पुनः गाइलें आहे. ज्ञानेश्वरानीं अपार जीव सोडविले असाच त्यांचा एक सूर आहे. ज्ञानेश्वरांचाच अवतार समजले जाणारे एकनाथ त्यांच्या वाणीनें व तत्त्वज्ञानानें इतकें भारले गेले होते कीं एकनाथी भागवत वाचतांना त्यांच्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वावरोवरच ज्ञानेश्वरांचेच शब्द व विचार यांचा प्रत्यय त्यांत पदोपदीं येतो. या ग्रंथाला तर भागवतधर्ममंदिराचा खांव असेंच म्हटलें जातें. ज्ञानेश्वरीशिवाय एकनाथी भागवत आहे. त्या स्वरूपांत होऊंच शकेल नसतें असेंहि म्हणावें. एकनाथानंतर भागवतधर्ममंदिराचा कळस समजले जाणारे तुकाराम हेहि ज्ञानेश्वरी व नाथभागवत यानींच पूर्ण भारले गेले होते. काव्याची स्फुर्ति ही जरी तुकारामांची तरी त्यांतील विचारसंपदा ज्ञानेश्वर व एकनाथ यांचीच. असें स्वतः तुकाराम म्हणतात. "फोडिलें भांडार धन्याचा हा माल।

मी तंव हमाल भारवाही ॥" पण हा हमाल मात्र नुसतीं ओंझीं उचलणारा नव्हता, तर अमणारीं ओंझीं हलकीं सुखावह करणारा, मालाला सुंदर, उठावदार व अधिक उपयुक्त करणारा वाणी होता त्यांची पोंचहि दांडगी. राजवाड्यापासून खोपटापर्यंत राजरस्त्यापासून तो आडवाटेपर्यंत, पंडितापासून तों अक्षरशत्रुपर्यंत ही परमार्थप्रथा परमार्थ जीवनाचा सतत पुरवठा करीत होती व आजहि आहे. तुकारामांचा एकहि अभंग न ऐकलेला माणूस महाराष्ट्रांत शोधूनहि मिळणें अशक्यप्राय. असाहि एकादा असल्यास त्याला न कळतच त्याच्या मनावर व वाणीवर तुकारामांच्या अभंगांचा परिणाम झालेला सूक्ष्म दृष्टीच्या अभ्यासकाला स्पष्ट दिसेलच. हें अपार सामर्थ्य ज्याच्यापासून मिळालें त्या ज्ञानेश्वराविषयीं त्यांच्या विशाल हृदयांतहि न मानवणारें प्रेम ओसंडत होतें. त्यांच्या समोर आपण त्यांच्या वहाण्याप्रमाणें आहोत अशी लीन व नम्र वृत्ति त्यानी प्रकट केली आहे. तुकारामांच्या अभंगांचा परिणाम सर्व महाराष्ट्रभर पडल्यामुळें ज्ञानदेवांचे विचार व शब्द महाराष्ट्रांत तर बोलभाषाच झाली आहे. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास न करतांहि महाराष्ट्रीयाला तत्त्वज्ञ बनविण्याचें कार्य ज्ञानेश्वरांनीं आणि नंतर त्यांचा संदेश सर्वत्र प्रसृत करणाऱ्या नामदेव, एकनाथ, तुकाराम आदि संतांनीं केलें. स्वतःच ज्ञानेश्वरानीं म्हटल्याप्रमाणें महाराष्ट्रांत मुक्तीचें अन्नछत्रच त्यानीं उघडलें. आतां पारमार्थिक अन्न नाहीं म्हणून मी उपवासी आहे अशी तक्रार करावयाला जागाच ठेवली नाहीं. पारमार्थिक ज्ञान त्यानीं सुलभ व मोफत असे सुसेव्य करून ठेवलें. वेदांताचा विषय म्हणजे सूक्ष्मबुद्धीचा, किचकट युक्तिवादाचा, समाधानकारक न होणारा असा समज सार्वत्रिक आहे. हा ग्रह ज्ञानेश्वरानीं समूळ नष्ट केला. वेदांत जसा पथ्यकर तसाच रुचकरहि आहे, समर्थ आहे. तसा सुंदरहि आहे, श्रीमंत असून उदारहि आहे. त्यांत भकासपणा नाहीं. रंगरूपाचें सौंदर्य, ध्वनीचे रसाचें माधुर्य, हेहि वेदांताचे प्राणभूत आहेत, असें त्यानीं आपल्या विलासवादाच्या रम्य तत्त्वज्ञानें, विलासी रमणीय तत्त्वानें आणि तितक्याच रमणीय अशा शब्दसौंदर्यानें प्रत्यक्षच दाखऊन दिलें. साऱ्या रसांची गोडी आपल्यास सामाऊन घेऊन अत्यंत गोड व सर्वांनाच प्रिय अशा श्रृन्गाराच्या माथ्यावरहि पाय ठेवणारा शांत रस प्रवाहित करून विषयासक्तीची तिव्रता या मारमार्थिक सुखापुढें कशी तुच्छ आहे हें वाचतां वाचतांच पटेल, ऐकतांच समाधि लागेल अशा गोड आर्जवी शब्दांत त्यानीं दाखऊन दिलें. त्यामुळें परमार्थाविषयीची भीति व अरुचि त्यानीं काढून टाकली. अक्षरशः लाखों लोकांना परमार्थाची गोडी लाऊन त्याना वेडे म्हणजेच शहाणें केले. हें त्यांचें केवढें थोरकार्य व मानवावर उपकार ?

७. एकादा संप्रदाय स्थापन करणें अवघड असलें तरी अशक्य वा अलौकिक नाहीं. विशिष्ट तत्त्वज्ञान बुद्धिपूर्वक मांडलें, तें मान्य केलेल्या शिष्यांचा समुदाय गोळा केला, त्यांना विशिष्ट आचार-विचार लाऊन दिले, आणि हे आचार-विचार स्थिर रहाण्याकरितां आचारसंहिता निर्माण केली, त्याप्रमाणें शिष्य संप्रदाय वागतो कीं नाहीं हें पहाण्याकरितां व तसा तो वागावा या हेतूनें सतत मार्गदर्शन करण्याकरितां मठ व मठपति स्थापन केले, नेमले म्हणजे काम झालें. पण ज्ञानेश्वरानीं मात्र असा विशिष्ट संप्रदाय स्थापन केला नाहीं. उलट नाथसंप्रदायापासून प्राप्त झालेलें सारें अद्वयानंदवैभव सरसकट सर्वांनाच देऊन टाकलें. विशिष्ट आचार असा कोणताच सांगितला नाहीं.सर्व अवस्थेंत सर्वांना सुलभ असा नामस्मरण मार्गच आपल्या अनुभवाचा निष्कर्ष असा त्यानीं सांगितला. हा सांगितलेला आचार सर्वांनाच सर्व ठिकाणीं सर्व अवस्थेंत आचरितां येतो इतका तो सुलभ आहे. नामस्मरणाचा हा आचार सांगितला तो केवळ कांहीं तरी उपदेश म्हणून केला नसून त्याला तात्त्विक अधिष्ठान कसें आहे हें त्यानीं आपल्या ग्रंथांत सयुक्तिकपणें सिद्ध करून दिलें आहे. एका अभंगांत ते म्हणतात :- "नाम आठवितां रूपीं प्रकट पैं झाला ॥" ज्याचें नाम घेतलें त्याचें स्मरण तें नाम घेतांच होतें. स्मरण म्हणजे शब्दाचा अर्थबोध. मग जें नांव घ्यावें त्याचा अर्थबोध सतत होत गेल्यावर त्याचा आकार मूर्तरूपच होणें हें अपरिहार्य आहे. आणि असें तें मूर्त होणें यालाच त्या शब्दाचा अर्थबोध म्हणतात. ईश्वराच्या नामस्मरणाचेंहि तसेंच. ईश्वराचें ज्ञान ईश्वर शब्द वापरणाऱ्याला यथार्थ असतेंच असें नाहीं. पण ईश्वर म्हणून कांहीं एक भव्य, दिव्य, उदात्त, परिपूर्ण असें तत्त्व आहे एवढातरी अर्थ अंधुकपणें कां होईना त्याला माहित असतोच. अशा तत्त्वाच्या सतत स्मरणानें सतत चिंतनानें त्या दिव्य तत्त्वाची मूर्ति साक्षात् मनः चक्षूपढें उभी रहाते हें वस्तुसामर्थ्य आहे. अशा स्मरणानें मन पवित्र, कालुष्यरहित झालें कीं मग आत्मतत्त्व प्रकट व्हावयाला अवकाश नाहीं. बाभळी फक्त हातानें बाजूला सारावयाची कीं तेथें पाणी आइतें आहेच. तें कांहीं नव्यानें निर्माण करावयाचें असत नाहीं. तसें आत्मरूपावर पसरलेला विषयासक्तीचा मल या दिव्य चिंतनानें दूर झाला कीं मग आत्मप्रकाश प्रकट करण्याला तेलवात करण्याची आवश्यकता नाहीं. असा साधा सुधाच पण तात्त्विक अधिष्ठान असलेला उपदेश त्यानीं साऱ्यांनाच केला. तो समजावयाला तसेंच आचरवयालाहि सुलभच. यालाच उद्देशून तुकाराम म्हणतात "जयानें घातली मोक्षाची गवादी ॥" हा मार्गहि आचरतां न येणारा मनुष्य दुर्मिळच. वाटल्यास इच्छा नाहीं म्हणावें फारतर. शक्ति नाहीं असें म्हणावयाची सोय नाहीं इतकें हें साधन सहज सुलभ आहे. गरीबापासून श्रीमंतापर्यंत, दुर्बलांना

तसेंच सवलांनाहि, बुद्धिवंताना तसेंच बुद्धिमंदानाहि, किंवहुना सर्वांनाच स्वतःच्या सुटकेचा सुलभ उपाय सांगून ज्ञानेश्वरानीं थोर पारमार्थिक कार्य केलें आहे.

८. इतर आचार्याप्रमाणें स्वतःचेंच मत तेवढेंच सत्य इतरांचें चूक असा आग्रहहि ज्ञानेश्वरानीं कोठेंहि दाखविलेला नाहीं. उलट सारींच मतें एकाच सत्याकडे येऊन परस्परांची अनोळखी व विरोध टाकून देऊन समन्वयच साधतात अशी समंजस बुद्धिच त्यानीं आपल्या उपदेशांत ठेवली आहे. शंकराचार्य ब्रह्म-सूत्रावरील आपल्या भाष्यांत म्हणतात :–''तत्राविचार्य यत् किंचित् प्रतिपद्यमानो निःश्रेयसात् प्रतिहन्येत, अनर्थंचेयात्'' अशीं नानाविध मतें असतांना सत्या-सत्याचा विचार न करतां त्यांतील एकादा मताचा स्वीकार केल्यास तो मोक्षाला मुकेल व त्याला अनर्थ प्राप्त होईल. तर ज्ञानेश्वर म्हणतात ''जेथ नाना मतां वुझावणी झाली । एकमेकां शास्त्रांची अनोळखी फिटली । चुकलीं ज्ञानें जेथ मिळो आलीं । जें पवित्र म्हणिजे ॥'' योग्य मार्गानें तर राहोच पण चुकलेलीं ज्ञानेंहि शेवटीं सत्यालाच मिळतात अशी समंजस समन्वयाची दृष्टि त्यानीं सदैव राखली आहे कारण अंतिम सत्यामध्यें सर्वच मतांचा समन्यव होतो; असतोच. सर्वमतें न कळतच एकमेकांचा परिपोष करीत असतात. म्हणून ''उपायांची नाहीं । केणी येथ ॥'' येथें उपायांची, साधनाची वाजार पेठ नाहीं. तसेंच तुटवडा वा दुष्काळ नाहीं. योग्य वाटेल तो मार्ग स्वीकारा. व मुक्कामापर्यंत न थांवता, मार्ग न फिरतां, इकडे तिकडे न वळतां सरळ मार्गानें जा कीं मुक्कामाचें ठिकाण आलेंच. तो मुक्काम गांठावयाला वेळ लागणार नाहीं. त्यामुळें ज्ञानेश्वरांना खंडन मंडन करून आपलें तत्त्वज्ञान पटऊन देण्याची आवश्यकता राहिली नाहीं. सत्य सर्वच मतांत आहे. संपूर्ण सत्य कोणत्याच मतांत असणार नाहीं. तत्त्वज्ञान जरी वितीहि स्वयंपूर्ण केलें तरी त्यांत सत्याचा संपूर्ण समावेश होऊं शकत नाहीं. कारण त्या तत्त्वज्ञानाचा समावेशच मुळीं सत्यांत होतो. सत्यांतच ज्याचें आस्तित्व असतें त्यांत सत्याचें स्वरूप संपूर्ण प्रकट होऊं शकणार नाहीं. आकाशांत सर्व वस्तु सामावतात. तेथें सर्वानाच वाव आहें. फुगविलेल्या गोलात देखिल आकाश असतेंच. पण तें संपूर्ण आकाश नव्हे. आकाश त्या गोलाला अंतर्वाह्य व्यापून आहे तेंच आकाशाचें सत्य स्वरूप. विशिष्ट तत्त्वज्ञानांत सत्यांश असेलहि आणि असूं शकतोहि, पण संपूर्ण सत्य मात्र तत्त्वज्ञानाला अंतर्वाह्य व्यापून असतें. म्हणून त्या तत्त्वज्ञानाच्या तुटपुंज्या आवरणांत संपूर्ण सत्य माऊं शकत नाहीं. केवळ साक्षात्कारांतच संपूर्ण सत्य असतें. कारण साक्षात्कार हेंच संपूर्ण सत्य. तो सत्याचा साक्षात्कार नसून साक्षात्कार हेंच सत्य आहे. सत्य आणि साक्षात्कार विशेषण–विशेष्य संबंध नसून अभेदभाव आहे.

हेंच त्यांचें तत्त्वज्ञान असल्यामुळें ज्ञानेश्वर निर्मत्सर झालेंच पण साधकांना देखिल त्यांना आवडेल तें साधन करीत असतां तें तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें योग्य कीं अयोग्य याचीं शंका घेऊन आपली श्रद्धा विचलित होऊं देण्याचें कारणहि त्यानीं उरूं दिलें नाहीं.

९. ज्ञानेश्वरानीं आपल्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें व साधनोपदेशाप्रमाणें स्वत: यश मिळऊन प्रत्यक्ष प्रमाण तर दिलेंच. पण त्याचवरोबर असेच अनेक सत्पुरुषांना साक्षात्कारापर्यंत पोंचऊन त्यांचेंहि उदाहरण प्रत्यंतर प्रमाण म्हणून दिलें. या योगानें त्यांचें तत्त्वज्ञान व साधनोपदेश यांच्या सत्यत्वाविषयीं सर्व साधकांना निश्चितहि केलें. ही त्यांची फार मोठ्या मोलाची कामगिरी होय.

१०. या बरोवरच संप्रदायाची फुटीर व एकांगी प्रवृत्ति उत्पन्न न होऊं देतां सर्वत्र प्रचलित असलेल्या वारकरी प्रथेचा उपयोग करून घेऊन त्यानीं विशिष्ट अशा पोथीवंद व विशिष्ट आचारवंद असा संप्रदाय निर्माण न करतां आस्तित्वांत असलेल्या या लोकसंस्थेंतून आपला उपदेश महाराष्ट्रांत घरोघरीं पोचविला. ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वी वारी म्हणजे केवळ नियमित तिर्थयात्रा या स्वरूपांत होती. त्या वारकरान्यांच ज्ञानेश्वरानीं प्रचारकाचें स्वरूप दिलें. तत्त्वज्ञानाचा अधिष्ठान-भूत असा ज्ञानेश्वरीसारखा ग्रंथ त्यांना दिला. त्यामुळें त्यांच्या श्रद्धेला ज्ञानाचे डोळेच लाभले. ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ काव्यांरावो असला तरी गेय नव्हता. सर्वसामान्य जनसमुदायांत तो गातां, म्हणतां येणारा नव्हता. म्हणून अभंगाच्या रूपानें त्यानीं तत्त्वज्ञान व साधनोपदेश यांना संगीताची जोड करून दिली. सत्याला सौंदर्याचें लेणें दिलें. यात्रा करतांना मनोविनोदाबरोवरच उपदेशपर अभंग स्वरबद्ध व तालवद्ध अशा रीतीनें गातां येतील असे करून दिले. त्यांचें स्वरूपहि साक्षात् अनुभवाचें प्रकटन व तेंहि गोड सुलभ भाषेंत आणि संगीताच्या मधुर स्वरलहरींत. त्यामुळें शर्करावगुंठित औषधाप्रमाणें शव्दाच्या व नादाच्या गोडीनें पथ्यकर व रुचकर असें तत्त्वज्ञानाचें अमृतरूप औषध सरसकट सर्वांनाच गोडीनें पाजलें. त्या वाङमय प्रकारचा पुढें अतोनात विस्तार झाला; आणि मराठी वाङमयांत तो चिरंतन मोलाचा ठरला. त्याचें मूळ ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांतच असावें. ज्ञानेश्वरा-पूर्वी अभंग असतीलहि. पण ते आजघडीला उपलव्ध नाहींत. निदान माझ्या पहाण्यांत वा ऐकण्यांत नाहींत. ते होते असे जरी मानलें तरी त्याचा एवढा विस्तार वा प्रभाव आढळून येत नाहीं, हें तरी निर्विवाद आहे. अशा प्रकारें प्रचलित लोकसंस्थेला हातीं धरून तिच्याकरवीं अध्यात्मज्ञानाची गंगा त्यानीं महाराष्ट्रभर घरोघर पोंचविली. अध्यात्मज्ञानाचे महाराष्ट्रांत सुभिक्ष करून

सोडलें. महाराष्ट्राला अध्यात्मप्रवण करण्यांत ज्ञानेश्वरांचा हिस्सा सर्वांत अधिक आहे. तसेंच अध्यात्मज्ञानाला रडका, रूक्ष वेदांत मानणारी रूढ समजूत त्यानीं पालटली तशी ईश्वरभक्ति ही भोळसटांची आंधळी श्रद्धा हा प्रवादहि त्यानींच नाहींसा केला. इतरत्र भक्तिमार्गांत शिरलेला भावनांचा ओंगळ प्रकार महाराष्ट्रांत दिसत नाहीं याचें श्रेय सर्वस्वीं ज्ञानेश्वरांचेंच आहे. त्यानीं भक्ति ही कशी देदीप्यमान ज्ञानरूप तसेंच नैतिकदृष्टचा गंगाजळासारखी नित्यशुद्ध, निर्मळ असूं शकते व त्याचवेळीं ती रसपूर्ण मधुर असूं शकते हेहि दाखऊन बुद्धि व भावना या दोहोंनाहि सारखेंच संतुष्ट केलें. हें कार्य महनीय अलौकिकच. ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वी कोरडें ज्ञान अगर भोळी भक्ति यांचा उपदेश करणारे आचार्य अनेक झाले पण दोन्हीमधला विरोध काढून टाकून श्रद्धा व ज्ञान याचा समन्वय, दोघांचाहि संकोच न होऊं देतां संगम घडऊन आणण्याचें महत्कार्य एकटचा ज्ञानेश्वरानींच केलें. हेंच त्यांचें पारमार्थिक कार्य होय. त्यांच्या या अलौकिक कार्याबद्दल महाराष्ट्रच केवळ नव्हे; तर सारी मानवजातच त्यांची सदैव ऋणी राहील हें सांगावयास नकोच.

विभाग १ ला समाप्त.

ज्ञानेश्वरांचें आत्मदर्शन.

विभाग २ रा

तत्त्वदर्शन-तत्त्वज्ञान.

प्रकरण १ लें

साक्षात्कार व तत्त्वज्ञान यांचें स्वरूप.

१. ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान सांगण्यापूर्वी तत्त्वज्ञान व साक्षात्कार यांतील भेद स्पष्ट करून दाखविणें अगत्याचें आहे. सर्वसामान्य माणसांना जो एक प्रश्न नेहमीं सतावतो तो हा कीं साक्षात्कार झालेल्यांचें तत्त्वज्ञान हें सारखेंच असलें पाहिजे. आणि तसें जर तें नसेल तर त्यापैकीं कोणाला तरी साक्षात्कार झालेला नसावा. एकच अनुभव आलेल्यांच्यांत असा विसंवाद कां असावा हें त्यांच्या ध्यानीं येत नाहीं. थोर पुरुषापैकीं एकाला साक्षात्कार झाला आणि दुसऱ्याला झाला नाहीं असें म्हणण्यालाहि कांहीं प्रमाण सांपडत नाहीं. शंकराचार्य साक्षात्कारी होते आणि रामानुजाचार्य नव्हते असें कशाच्या बळावर म्हणावें ? दोघांचाहि साक्षात्कार त्यांचा त्यांनाच माहित व प्रमाणहि त्यांचा त्यांनाच. मग दोघांनाहि साक्षात्कार झालेला तर त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत फरक कां ? साक्षात्कार जर झालेला नसेल तर तो या दोघांपैकीं कोणाला ? असा हा विकट प्रश्न आहे. सर्वच तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत सारखीच श्रद्धायुक्त प्रामाण्यवृत्ति ठेवावी तर तेंहि अशक्यच. या निरनिराळ्या दार्शनिकांच्या मतांत केवळ विसंगतिच नव्हे तर विरोधहि दिसून येतो. सत्यामध्यें विरोध असावा कसा ? मग तत्त्वज्ञानाचें प्रामाण्य साक्षात्कारावर अवलंबून ठेवतां येत नाहीं. साक्षात्कार हा साक्षात्कारी पुरुषाहून भिन्न अशा परीक्षकाला पहातांच येत नाहीं. मग त्याच्या सत्यासत्याचा निर्णय तो कसा करूं शकेल ? पण त्याबरोबरच साक्षात्काराचें स्वतः प्रमाण नसेल तर तत्त्वज्ञान म्हणजे बौद्धिक कसरत मात्र ठरेल. सत्याची निश्चिती शेवटीं अनुभवानेंच प्राप्त होते. म्हणूनच शास्त्रीय ज्ञानाचें शिक्षण देतांना विद्यार्थ्याकडून

प्रत्यक्ष प्रयोगच करून घेतले जातात. नवीन शोधांच्या बाबतींतहि असेंच वारंवार प्रयोग करून काकतालीय न्याय वगळण्याकरितां प्रयोगाची शहानिशा पुनः पुनः प्रयोग करून पाहिली जाते. चार दोन प्रयोगांत आढळलेला निर्णय चूकून माकून आढळलेला नाहीं याची खात्री हवी म्हणून पुनः पुनः प्रयोग करूनच त्यांची निश्चिती होते. सत्य तर त्रिकालाबाधित असें पाहिजे. भौतिक शास्त्राप्रमाणें अध्यात्मशास्त्रांतहि प्रत्यक्ष प्रयोग म्हणजेच साक्षात्कार हाच तत्त्वज्ञानाचा दृढ आधार आहे. मग ज्यांना साक्षात्कार नाहीं त्यांनी तत्त्वज्ञानाचें प्रामाण्य मानावयाचें तर तें केवळ श्रद्धेनेंच. पण सत्याला आधार केवळ श्रद्धा होऊं शकत नाहीं. त्याला अनुभवाचें बळकट अधिष्ठान पाहिजे, हें वर केलेल्या विवेचनावरून दिसून येईल. म्हणून साक्षात्कार व तत्त्वज्ञान यांचें स्वरूप प्रथम समजून घेणें आवश्यक आहे. साक्षात्कार हा अनुभवरूप आहे, तर तत्त्वज्ञान म्हणजे त्या अनुभवाची इतर अनुभवाशीं व बुद्धीशीं सुसंगति दाखविणें होय. सत्य हें सुसंगत पाहिजे, त्यांत परस्परविरोध, विसंगति, तुटकपणा असतांच कामा नयें; ही बुद्धीची धारणा आहे. वस्तूचें स्वरूप व सामर्थ्य तेंच असल्यामुळें तिचा अनुभवहि एकरूपच असला पाहिजे असें मानावें लागतें. एकाद्या वस्तूचा ज्यांना ज्यांना अनुभव येईल त्यांना त्यांना तो एकच प्रकारचा असला पाहिजे हें मान्य केल्यावर त्याचें वर्णन करण्यांत मात्र भिन्नता कां दिसून येते याचा विचार केला पाहिजे. म्हणजे साक्षात्कार एकरूप असूनहि त्याच्या प्रतिपादनांत भिन्नता कां व कशी उत्पन्न होऊं शकते हें ध्यानीं येईल.

२. नित्याचें अनुभवाचें उदाहरण घेऊं. एकच भाजी एकाला खारट, दुसऱ्याला अळणी तर तिसऱ्याला ती रुचकर लागतें. याचें कारण काय ? भाजीची चव सर्वांनाच सारखी जशी आहे तशीच लागली पाहिजे. पण वेगवेगळ्या व्यक्तींच्या या बाबतच्या निर्णयांत परस्परभिन्नता कां ? वस्तूचें सामर्थ्य एकच व अविचल असतें. हें तर मानलेंच पाहिजे. तेव्हां रुचीचें सामर्थ्य तेंच असतांना संवेदन मात्र भिन्न होतें असें समंजसपणें म्हणतां येंत नाहीं, मानतां येत नाहीं. संवेदन जर सारखेच तर त्याचें वर्णन भिन्न कां ? आणि या भिन्न वर्णनांत सत्य समर्पक वर्णन तें कोणाचें हें तरी कोणी कसें ठरवावें ?

३. दुसरें एक उदाहरण घेऊं. सहा डिग्री ताप असलेल्या व्यक्तीला चार डिग्री ताप असलेल्याचा स्पर्श थंड वाटतो, तर अठ्ठ्याण्णव डिग्री असलेल्याला तो पोळणारा वाटतो. उष्णतेचें संवेदन या दोघांनाहि सारखेंच व्हावयास हवें होतें. मग दोघांच्या निर्णयांत भिन्नता कशी ?

४. आतां तिसरें उदाहरण घेऊं. कावीळ झालेल्याला सर्वच वस्तु पिवळ्या रंगांत बुडविल्याप्रमाणें एकजात पिवळ्या अशा दिसतात. इतरांना मात्र त्या तशा दिसत नाहींत. याचें कारण इंद्रियामध्यें निर्माण झालेला दोषच होय. असेंच निश्चितपणें म्हणावें काय ? असें म्हणण्याला प्रमाण कोणतें ? उलट कावीळ झाल्यावेळींच वस्तूचा खरा रंग प्रगटतो असें कां म्हणूं नये ? नुसत्या डोळ्यांनीं पाहिलेले तारे व ग्रह लहानशा कणाएवढे दिसतात. पण टेलिस्कोपनें पहातां ते केवढे तरी प्रचंड आकाराचे आणि जवळचे दिसतात. यावरून नुसत्या इंद्रियांची शक्ति वस्तूचें यथार्थ स्वरूप प्रकट करण्याला अपूरी पडते. तसें साध्या डोळ्यांना वस्तूचा न दिसणारा पिवळा रंग काविळीच्या सहाय्यानें प्रकट होतो असें कां मानूं नये ? डोळ्याशिवाय म्हणजे इंद्रियांच्या व्यवधानाशिवाय वस्तू पाहून, डोळा हें इंद्रिय त्या वस्तूचें स्वरूप यथार्थ दाखवितें अशी शहानिशाहि करतां येत नाहीं. मग काविळीलाच दोष देण्यांत काय अर्थ. कावीळ झालेल्यांचाहि अनुभवच. त्याला चूक अगर खोटें कसें म्हणावयाचें ? चूक अगर खोटे म्हटलें तरी त्याला दिसणाऱ्या वस्तू कांहीं पिवळ्या दिसावयाच्या रहात नाहींत. मग आपल्या अनुभवाला त्यानें खोटें कसें म्हणावें ?

५. आणखी एक उदाहरण घेऊं. एकाच मनुष्याचे अनेकांनीं एकाच वेळीं फोटोग्राफ घेतले तरी ते परस्परांशीं विसंगत दिसतात, तें कां ? साऱ्यांचीच चित्रें मूळ वस्तुवरहुकुम कां नसावींत याचेंहि कारण शोधलें पाहिजें. या ठिकाणीं साक्षात्कार बहिर्भूत अशा कॅमेऱ्याच्या द्वारानें येतो. पण म्हणून त्याचें वैपम्य मानण्याचें कारण नाहीं. कॅमेऱ्या ऐवजीं चित्रकारांनीं जरी तीं चित्रें काढलीं तरी त्यांत तशीच तफावत, भिन्नता आढळेल. व्यक्ति तीच असल्यामुळें तिचें स्परूपज्ञान साऱ्यांना सारखेंच व्हावयास पाहिजे. तें न होतां चित्रणांत. फरक तो कां ? या ठिकाणीं चित्रण प्रकार हाच निर्णय असल्यामुळें चित्रणांतील फरक हाच अनुभवाच्या निर्णयांतील फरक होय. वर जीं उदाहरणें दिलीं त्यांच्या उत्तरांतच साक्षात्कार एक असूनहि तत्त्वज्ञान भिन्न कां व कसें होतें याचें उत्तर सांपडतें. म्हणून वरील उदाहरणांतींल उत्तरें शोधून काढूं व त्यांत सर्वांत समान असणारें तत्त्वच अशा सर्व प्रश्नांचें उत्तर म्हणून सांगूं.

६. पहिल्या उदाहरणांत, एकच भाजी तिघांना भिन्न चवीची लागली असें दिसून आलें. याचें कारण असें दिसून येईल कीं रुचिभिन्नत्व हें संस्कारभिन्नत्वानें उत्पन्न झालें. जो अधिक प्रमाणांत मीठ खाणारा त्याला ती अळणी लागली तर कमी प्रमाणाचे पदार्थ खाणाऱ्याला ती खारट वाटली, तर जो तेवढ्याच प्रमाणांत मीठ

खाणारा त्याला ती योग्य चवीची वाटली. असें होणें स्वाभाविक म्हणून अपरिहार्य आहे. तेव्हां हा तरतमभाव मूळ वस्तूच्या साक्षात्काराचा नसून तो ज्याला झाला त्याच्या व्यक्तिवैशिष्ट्याचा परिणाम होय. रुचि ही सर्वांना सारखीच लागत होती. पण प्रत्येकाची अपेक्षा भिन्न त्यामुळे त्या अपेक्षेच्या प्रमाणांत तीच भाजी वेगवेगळ्या व्यक्तींना अळणी खारट व रुचकर अशी वाटली. अपेक्षाभिन्नत्वानें निर्णय भिन्न झाले. येथें जीभ हें खारटपणा मोजणारें निरपेक्ष साधन नाही, तर तें प्रतिक्रिया व्यक्त करणारें इंद्रिय आहे. ज्या बाबतींत वस्तुविशेषावर व्यक्ति-विशेषाचा परिणाम होत नाहीं, तेथें सत्य सार्वत्रिक समान असतें. चौकोन हा सर्वांनाच चौकोन, त्रिकोण हा सर्वांनाच त्रिकोण. तसेंच दोन वस्तूंच्या उंचीत अधिक उंच कोणती हेंहि सर्वांनाच सारखें दिसतें. पण एकादी वस्तु अगर व्यक्ति सुंदर कीं कुरुप, तसेंच अधिक सुंदर कोणती. या विषयीं सर्वांचे एकमत होणें अशक्य आहे. कारण सौंदर्याच्या बाबतींत आदर्श वा अपेक्षा भिन्न असतात. त्याला धरूनच सौंदर्याचा निर्णय केला जातो. वस्तुस्वरूपावरून नव्हे. युरोपियन् स्त्री युरोपियनांना सुंदर वाटते. पण डोळ्यांना रूप मात्र सर्वांना सारखेंच दिसतें. सौंदर्याच्या अंतर्गत कल्पनेबरहुकुम बाह्य आकार दिसला कीं मनुष्य त्याला सुंदर म्हणतो. पण तें कांहीं सौंदर्याचें वर्णन नव्हे. तर तें केवळ सौंदर्याच्या अपेक्षेचें वर्णन ठरतें. म्हणून बाह्याकार एकच दिसत असूनहि एकजण तिला सुंदर तर दुसरा तिला कुरूप म्हणतो. हा विरोध प्रत्यक्ष अनुभवाचा नसून, अनुभवाच्या बौद्धिक प्रतिक्रियेचा होय. यावरून सर्वांना एकसारखाच येणारा अनुभव प्रतिक्रियेच्या रूपानें भिन्नतेनें कसा व्यक्त केला जातो तें दिसून येतें.

७. आतां दुसरें उदाहरण पाहूं. एकशेंसहा डिग्री ताप असलेल्या व्यक्तीला एकशेंचार डिग्री ताप असलेल्याचा स्पर्श थंड वाटावा व अठ्ठ्याण्णव डिग्री तापाच्या माणसाला तो कडक ताप वाटवा हें साहजिक आहे. उष्णतेची अनुभूति ज्याला होते ती व्यक्ति कांहीं उष्णतारहित असें उष्णतामापक यंत्र नाहीं. तापाचें संवेदन दोन्हीं ठिकाणीं सारखेंच असलें तरी त्याची प्रतिक्रिया भिन्न होते. यावरून अनुभव तोच असून अनुभवणाऱ्या व्यक्तीच्या वैशिष्ट्यानें तो भिन्न प्रकारें व्यक्त होतो हेच दिसून येतें.

८. तिसरें उदाहरण पहातां हाच नियम सिद्ध व दृढ होतो. कावीळ झालेल्या व्यक्तीला साऱ्या वस्तु पिवळ्या रंगांत बुडविलेल्या दिसतात. यांत डोळ्याच्या नैसर्गिक शक्तींत विकृति निर्माण झाली हेंच त्याचें कारण. जोंवर कावीळ आहे तोंवर त्याचा अनुभव तसाच एकरूप आणि त्याच्या पुरताच प्रमाण असणार. डोळ्याशिवाय पहातां येत नसल्यामुळें डोळ्याशिवाय वस्तु कशी दिसेल

याची कल्पनाच करतां येत नाहीं. म्हणून डोळे वस्तूचें विकृत दर्शन करतात असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय कावीळ झालेल्याची कावीळ गेली कीं त्यावरोबरच पिवळेपणाचा दृग्दोषहि जातो. यावरून पिवळेपणा हा वस्तूचा गुणधर्म नसून तो दोष काविळीचा होता असें सिद्ध होतें. कावीळ ही दर्शनशक्तीची विकृति आहे वृद्धि नव्हे. पिवळी चाळशी व दुर्वीण यांच्यासारखेंच वरील उदाहरण आहे. पिवळी चाळशी विकृति दर्शन करवितें तर दुर्वीण अधिक यथार्थ दर्शन घडवितें. दूरचें जवळ व सूक्ष्माचें विशाल दर्शन हे यथार्थ आहे. यांचा पडताळा घेता येतो. दुरून दुर्वीणीनें पाहिलेली वस्तु जवळ जाऊन पाहिल्यास याचा प्रत्यक्ष पुरावा मिळेल.

तेव्हां अनुभवप्रामाण्य मानतांना अनुभवणाऱ्याचे गुणदोषहि त्याच्या प्रतिक्रियेंत प्रविष्ट व प्रकट होतात हें ध्यानीं येतें.

९. चवथ्या उदाहरणांत एकाच व्यक्तीचीं अनेक चित्रें एकसारखीं असूं शकत नाहींत हें विचार करतांक्षणींच ध्यानीं येतें. वस्तु एकरूप असली तरी तिचें सर्वांगीण दर्शन कॅमेऱ्याला न होतां एकाच दृष्टिकोनानें होणारें एकदेशीयच दर्शन होतें असें दिसून येतें. म्हणजे इंद्रियें अगर ज्ञान यांच्या परिच्छिन्नत्वानें वस्तुस्वरूपाचें ज्ञान एकदेशीय व एकांगी होतें. म्हणून अशा दोन चित्रांत थोडा संवाद थोडा विसंवाद दिसून येतो, दोन्ही दृष्टिकोन जिथें मिळतात तिथें संवाद, जिथें मिळत नाहींत तिथें विसंवाद उत्पन्न होणें अपरिहार्य आहे. हे सारे दृष्टिकोन एकत्रित केले तरच सर्वांगीण ज्ञान झाल्यामुळें वस्तुस्वरूपाचा यथार्थ अनुभव सगळ्यांना सारखाच येईल पण ही गोष्ट भौतिक सृष्टींत अशक्यच असल्यामुळें प्रयोग करून दाखविता येणार नाहीं.एकाच वस्तूचें सर्वत्र दृष्टिकोनांनीं एकत्रित चित्र होणेंच अशक्य. म्हणून भौतिक सृष्टींत हा विसंवाद कायम रहातो. पण या भिन्न भिन्न चित्रांत भिन्नता दिसली तरी कल्पना ती भिन्नता काढून टाकून व्यक्तीचें मानसचित्र थोड्या वहुत प्रमाणांत पूर्ण करूं शकते. याचें प्रत्यंतर म्हणजे परस्परांशीं संवंध नसलेल्या अशा हजारों चित्रांतून एकच व्यक्ति चित्रित झालेली आहे असें प्रत्येकजण मानतो. आकार भिन्नत्वानें व्यक्तिभिन्नत्व होत नाहीं हें त्याला सहजगत्याच कळतें.

१०. आतां या चारीं उदाहरणांचा निष्कर्ष काय तें पाहूं. व्यक्तिवैशिष्ट्य अनुभववैशिष्ट्य निर्माण करतें हेंच तत्त्व या चारहि उदाहरणांत अनुस्यूत आहे. जोंवर पूर्वानुभवरहित असा कोराकरकरीत अनुभवणारा नाहीं तोंवर पूर्वसंस्कार व त्यामुळें निर्माण झालेल्या अपेक्षा यांनीं अनुभवाचें स्वरूप वौद्धिक ज्ञानांत व्यक्ति

विशिष्ट होतें कोणाहि दोन व्यक्तींचा पूर्वानुभव, संस्कार, शिक्षण, बुद्धि ही एकसारखी नसल्यामुळें अनुभवाची प्रतिक्रिया एकसारखी अशी दोघांचीहि नसते. व्यक्ति वैशिष्ट्याची मर्यादा ओलांडूनच अनुभवाची एकात्मता, एकवाक्यता करावी लागते. याला फोटोचें उदाहरण पुरेसें आहे. भिन्न भिन्न प्रकारचे फोटो एकाच व्यक्तीचे आहेत हें जसें आपण फोटो पाहून जाणतो. त्याप्रमाणें तत्त्वज्ञानाच्या भिन्न भिन्न संप्रदायांत एकच तत्त्व अनुस्यूत आहे, केवळ व्यक्तिवैशिष्ट्यानेंच तत्त्वज्ञानवैशिष्ट्य आलें आहे असें आतां दिसून येतें. यालाच ज्ञानेश्वर "जेथ नानां मतां बुझावणी झाली" असें म्हणतात. याचें ठळक व प्रमाणभूत उदाहारण म्हणून उपनिषदे व त्यांचा समन्वय करणारें ब्रह्मसूत्र ही होत. अंतिम सत्याचें वर्णन निरनिराळ्या साक्षात्कारी पुरुषानीं भिन्न भिन्न प्रकारानें केलें आहें. त्यांतील कोणाचाहि साक्षात्कार खोटा असें म्हणतां येत नाहीं. तर उलट एकाच तत्त्वाचीं अशीं विविध स्वरूपेंहि असंभवनीय. अंतिम वस्तूचें स्वरूप एकरूपच असलें पाहिजे ही तर बुद्धीची पहिली अपेक्षा. मग या भिन्न वर्णनांत एकवाक्यता कशी साधावी व साधतां येतें तें बादरायणाचार्यानीं दाखऊन दिलें आहे. सत्याचीं नांवें भिन्न असलीं तरी समान वर्णन, जेथें विषमवर्णन रूपांत असेल तेथें भिन्न अपेक्षेनें त्याच नांवाचें वर्णनच कां व कसें आलें आहे हें दाखऊन तें त्या अंतिम सत्याचेंच कसें असलें पाहिजे तें सिद्धहि केलें आहे. तत्त्वज्ञानाचें भिन्न संप्रदाय हें असेंच एका अपरिच्छिन्न तत्त्वाकडे परिच्छिन्न व्यक्तिविशिष्ट दृष्टिकोनानें पाहिल्यानें दिसणारें विशेष आहेत हे ध्यानीं येतें. साक्षात्कार हा ज्याचा त्याला व त्यालाच प्रमाण. पण तो तत्त्वज्ञानाच्या रूपानें प्रकट झाला कीं मग त्याची बौद्धिक मीमांसा आवश्यक ठरते. साक्षात्कार हा बुद्धीच्या पलीकडचा आहे. बुद्धि त्याला मर्यादा घालूं शकत नाहीं हें त्या बुद्धीलाच मानावें लागलें पाहिजे. दृश्य वस्तुप्रमाणें अदृश्य वस्तुहि डोळाच सांगतो. त्याप्रमाणें बुद्धिगम्य काय बुद्धी पलीकडचें काय हें बुद्धीनेंच दाखविलें पाहिजे. हेंच बौद्धिक तत्त्वज्ञानाचें कार्य व प्रयोजन. तें तत्त्व अमर्याद व सर्वव्यापक असल्यामुळें बुद्धीचाच त्यांत अंतर्भाव होतो. म्हणून बुद्धीच्या मर्यादा साक्षात्काराला मर्यादित करूं शकत नाहींत. इतकें असूनहि साक्षात्कार बुद्धिविसंगत असूं शकत नाहीं. कारण बुद्धिहि अंतिम सत्याचाच एक आविष्कार आहे. म्हणून तिला साक्षात्कारविरोधहि असूं शकत नाहीं. अन्यथा अंतिम सत्यांतच विरोध आहे असे मानावें लागेल. स्वरूपाचा स्वत:शींच विरोध असूं शकत नाहीं हें निस्पवाद, नि:संदिग्ध असें तत्त्व आहे.

११. या साक्षात्काराच्या आधारावर ज्यावेळीं तत्त्वज्ञान मांडले जातें

त्यामुळें तें साक्षात्काराशीं तसेंच बौद्धिक अपेक्षांशीं सुसंगत अशावें लागतें. तत्त्वज्ञान म्हणजेच अनुभवाची बौद्धिक सुसंगति. त्यामुळेंच त्यांत बौद्धिक विरोध जरा देखिल खपणार नाहीं. बुद्धीच्या पलिकडें असलेलें तत्त्व सांगावयाचें झाले तरी तें बौद्धिक उपपत्तीनेंच सिद्ध करावें लागतें. साक्षात्कारासारखें तें स्वत:प्रमाण असत नाहीं. याकरितांच ज्या बादरायणाचार्यानीं साक्षात्कारी पुरुषांच्या वचनांचा समन्वय केला त्यानींच तर्कपादामध्यें विरोधी तत्त्वज्ञानाचें खंडनहि केलें आहे. जो न्याय इतरांना तो त्यानीं स्वत:लाहि लावला. साऱ्याच साक्षात्कारी पुरुषांच्या वचनांना समप्रामाण्य देऊन सुसंवाद निर्माण केल्यावर, एकवाक्यता साधल्यावर प्रतिपक्षाकडून त्यावर येणाऱ्या संभाव्य आक्षेपांचें सयुक्तिक, सोपपत्तिक निरसन केलें व ती वचनें सत्याचे उद्‌गार आहेत हें बुद्धिवादानें स्मृतिपादामध्यें सिद्ध केलें आहे.

१२. साक्षात्कारी पुरुषांच्या वचनांना त्यानीं प्रामाण्य कां दिलें व तत्त्वज्ञानाच्या वचनाचें खंडन कां केलें याचा उलगडा आतां होतो. हा उलगडा म्हणजे तत्त्वज्ञानाची मर्यादा होय. तत्त्वज्ञान कितीहि व्यापक सूक्ष्म व सोपपत्तिक झालें तरी तें स्वयंपूर्ण होऊं शकत नाहीं हें बुद्धीच्या स्वरूपावरूनच सिद्ध झालें आहे; तत्त्वज्ञानाला प्रारंभीं कांहीं गृहित म्हणून सिद्ध न होतांच मानावें लागतें, तर शवटीं कांहीं तरी अज्ञेय म्हणून सोडून द्यावें लागतें. पदरचें कांहींहि न घालतां सर्व अनुभवांचा उलगडा तत्त्वज्ञान करूं शकत नाहीं हें निश्चित. बुद्धीची जातच अशी तिला कांहीं तरी गृहित धरल्याशिवाय कांहींतरी सिद्ध करतां येत नाहीं. म्हणून सत्याचा सर्व प्रांत बुद्धि कधींच संपूर्णत: व्यापूं शकत नाहीं. सत्य तर अनंत, अमर्याद. आणि बुद्धि परिच्छिन्न. मग सत्याचें संपूर्ण आकलन बुद्धीला अशक्यच हें गणिताची माहिती असलेल्यांना चटकन् ध्यानीं येते. याचें उदाहरण द्यावयाचें तर, एकादी वस्तु अमर्याद वेगानें निघाली तरी ती आकाशाचा आदि आणि अंत गाठूं शकणारच नाहीं हें निश्चित. तीच गोष्ट बुद्धीची. बुद्धि कितीहि तीव्र, सूक्ष्म, विशाल, इतकेंच नव्हे तर ती प्रकाशरूप जरी झाली तरी सत्याचा सर्व प्रांत तिला व्यापतां येणार नाहीं. म्हणून बौद्धिक तत्त्वज्ञान हें सत्याचें संपूर्ण व यथार्थ दर्शन होऊंच शकणार नाहीं. स्वत: ज्ञानेश्वरानींहि तत्त्वज्ञानांत अतोनात प्रगति केली, विशदता आणली तरी त्यांनाहि साक्षात्कारांत सुटलेलें विश्वाचें कोडें तत्त्वज्ञान म्हणून मांडतां येत नाहीं हें मान्य करावें लागलें. ते एका अभंगांत म्हणतात :– "परमात्मया तुमचें अविनाश रूप। तरी कां केलें एवढें कष्ट साधन ? ॥ देवा तुझें रूप अविनाशी. परिपूर्ण असतांना विश्वाच्या अवाढव्य पसाऱ्याची ही यातायात कां मांडलीस ? अर्थात् तत्त्वज्ञानाचे काहीं प्रश्न न

सुटणारे म्हणून सोडून द्यावें लागतात असेंच दिसून येतें.

स्वत:ला पहाण्याच्या इच्छेंतून सृष्टीचा उद्भव झाला तर त्यांत घाण, दुर्गुण, हिंसा, अनीति हीं कां प्रकटावींत ? हें सांगतांच येणार नाहीं. सृष्टि आहे तशी उत्पन्न कां झाली याचें उत्तर स्वत:ला पहाण्याच्या इच्छेनें. हें उत्तर समर्पक असलें तरी सामान्य माणसाचें तें समाधान करणारें नाहीं. ही बुद्धीची मर्यादा म्हणजेच तत्त्वज्ञानाचीहि मर्यादा. पण साक्षात्कार बुद्धीच्या पलिकडचा असल्यामुळें तो निर्मर्याद असतो, "एवं बुद्धे: परं बुद्ध्वा" बुद्धीच्या पलिकडे असणाऱ्याला जाणून असेच गीताकार सांगतात. तेव्हां तत्त्वज्ञान व साक्षात्कार यांतील भेद लक्ष्यांत ठेवणें आवश्यक आहे. तत्त्वज्ञानाचें खंडन, मंडन करतां येतें. साक्षात्काराला मंडनाची आवश्यकता नाहीं कीं खंडनाची भीति नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान हेंहि इतर तत्त्वज्ञानाप्रमाणेंच स्वत:प्रमाण नाहीं; तर केवळ साक्षात्कारच स्वत:प्रमाण आहे हें ध्यानीं ठेवावें.

१३. साक्षात्कार हा अनिर्वचनीय आहे. तो शब्दाच्या, बुद्धीच्या पलिकडचा आहे हें ज्ञानेश्वरानीं आपल्या सर्व ग्रंथभर सांगितलें आहे. अनुभवामृतांत ते म्हणतात :– "परि गा श्रीनिवृत्ति । ठेविलो असे जिये स्थिति । ते कैसी देऊं हातीं । वाचेचिया ॥" श्रीनिवृत्तिनाथानीं आम्हांला ज्या स्थितींत ठेवलें आहे ती स्थिति वाणीच्या हातीं कशी देऊं ? असे अशक्यतेचे उद्‌गार ज्ञानेश्वर काढीत आहेत. साक्षात्काराचा अनुभव जसा सांगतां येत नाहीं तसा तो सांगितला तरी ऐकणाऱ्याला कळणार नाहीं. कारण तो ज्याचा त्यालाच असा विलक्षण आहे. नाकानें वास घेणें या क्रियेला आपण परिचित आहोत. पण वासच नाक होणें म्हणजे काय याचा अर्थबोध भाषापंडितास तरी होईल काय ? पण साक्षात्कारांत अक्षरश: अशीच स्थिति असते. तेथें ज्ञान व ज्ञेय अशी भिन्नता असत नाहीं. आणि ज्ञान व ज्ञेय यांचें अभिन्नत्व बुद्धीला तर अगम्य असतें. मग याचें वर्णन तिनें करावें कसें ? या अनुभवाशीं सदृश असा दुसरा अनुभवहि नाहीं. म्हणून उपमा, दृष्टांतहि अपुरेच पडतात. आणि त्यांनीं अर्थबोध होण्याऐवजीं विपर्यास होण्याचा धोका व भीतिच अधिक.

१४. हें जाणूनच उपनिषदांतील साक्षात्कारी ऋषींनींहि आपला साक्षात्काराचा अनुभव व्यक्त करतांना आपल्या वर्णनावरच विसंबून राहूं नये; आपलें वर्णन संपूर्णतया यथार्थ नाहीं हें सांगण्याचा प्रामाणिकपणा व दक्षताहि दाखविली आहे, मूल तत्त्वाचें वर्णन करूनहि "स एष नेति नेत्यात्मा ॥" असें नऊ वेळां पुन: पुन: बजावलें आहे. इतकेंच नव्हे तर "नेति नेति" हें नव्हें हें नव्हें यासारखा स्वरूपबोधक असा आदेशच नाहीं असें उपनिषदच निक्षून सांगत आहे. त्याचप्रमाणें

"अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि ।" तें मूलतत्त्व ज्ञात असलेल्या गोष्टीहून भिन्न, विलक्षण तसेंच तें अज्ञात असलेल्या गोष्टीहूनहि विलक्षण आहे, असें म्हटलें आहे.

१५. येथें अज्ञात असलेल्या गोष्टींत या अज्ञात तत्त्वाचा समावेश कां न व्हावा अशी शंका उद्भवते. वस्तु एकतर ज्ञात असावी अथवा अज्ञात तरी. पण ज्ञात व अज्ञात या दोहीपेक्षांहि विलक्षण अशी एकादी अनिर्देश्य अशीहि एकादी कोटि असावी; तिचें भान ठेऊन या ऋषीनें तिचा न चुकतां उल्लेख केला हेंहि विलक्षणच. पण अशी संभावना कशी याचें कुतुहल बुद्धीला वाटतें. पण साक्षात्कारांत प्रकट होणारें तत्त्व हें असेंच आहे कीं ज्याला त्याचा साक्षात्कार होतो त्याला तें ज्ञाताज्ञातविलक्षण असेंच वाटतें. ज्ञात वस्तु मुलतत्त्व नव्हे हें तत्त्वज्ञानाच्या नवशिक्या अभ्यासकालाहि कळतें. मूल तत्त्व ज्ञात असेल तर तत्वज्ञानाचा खटाटोप व्यर्थच होय. मग ते अज्ञात आहे असें म्हणावें तर तें अज्ञाताहूनहि भिन्न आहे. हें कसें तें आतां पाहूं.

१६. एकादी वस्तु अगर तत्त्व आज अज्ञात असल्यास उद्यां अगर भविष्यकालांत कधींतरी ज्ञात होण्याचा संभव, शक्यता आहे. मग तें समजून येण्याला कितीहि प्रयत्न व कितीहि काल लागो. पण ध्यानांत ठेवण्यासारखी गोष्ट म्हणजे अशी कीं मूलतत्त्व मात्र कधींच ज्ञात होऊं शकत नाहीं. कारण तें स्वत च ज्ञानरूप, म्हणूनच अज्ञेय आहे. हेंहि त्याचें एक वैशिष्टचच. तर अंतिम सत्य ज्ञानविषय म्हणून ज्ञात होत नसलें तरी ज्ञानरूप म्हणून स्वयंप्रकाश स्वसंविदितच असतें. तेव्हां ज्ञानविषय अशा अज्ञात वस्तूंत अज्ञात म्हणून त्यांचा समावेश होऊं शकत नाहीं. साक्षात्कार मात्र वस्तूचें स्वरूप यथार्थतेनें प्रकट करतो. आणि जो वस्तुस्वरूप यथार्थतेनें प्रकट करतो तोच साक्षात्कार. इंद्रियजन्य प्रत्यक्षाची गौतमानें केलेली व्याख्या यांतील "इंद्रियार्थसंनिकर्षोत्पन्नं" हे पद काढून टाकल्यास तीच साक्षात्काराचीहि व्याख्या होते. प्रत्यक्ष ज्ञानाची व्याख्या करतांना आचार्य गौतम म्हणतात :– "इंद्रियार्थसंनिकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यभिचारी अव्यपदेश्यं व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।" इंद्रिय आणि त्यांचा विषय यांच्या संबंधापासून उत्पन्न झालेलें एकरूप, न सांगतां येणारें, आणि निश्चयात्मक असें ज्ञान तें प्रत्यक्ष ज्ञान होय. साक्षात्काराला हीच व्याख्या लावावयाची तर पहिले पद काढून टाकल्यावर राहिलेलीं पदें "ज्ञानं, अव्यभिचारी, अव्यपदेश्यम्, व्यवसायात्मकम् साक्षात्कार: ।" अशी होईल. एथें इंद्रियें आणि अर्थ असत नाहींत. वाकी प्रत्यक्ष ज्ञानाचीं सव लक्षणें म्हणजे एकरूपता, अव्यपदेश्यता, म्हणजे व्यक्त करण्याची अशक्यता, आणि

निश्चयात्मकता त्यांत असतात. या साक्षात्काराला सुखाचा दृष्टांत काहीं प्रमाणांत देतां येतो. सुखानुभव हा स्वसंवेद्य आहे. तेथें इंद्रिये व अर्थ यांना जागा नाहीं. विषयोपभोगापासून सुख होतें. ही कल्पनाच भ्रामक आहे.

१७. इंद्रियें विषयांचें ज्ञान मात्र करून देतात, तीं सुख मात्र प्रकट करूं शकत नाहींत. या सुखानुभवाच्या वेळीं सुखस्मृतिहि न होतां होणारें सुख हाच साक्षात्कार. पण अशी स्थिति क्षणकालच शिल्लक रहाते. आणि मग हें सुख मी सुखी एवढेंच बौद्धिक ज्ञान होतें, आणि साक्षात्कार होऊनहि त्याची जाणीव असत नाहीं.

१८. या सुखानुभवाचें परीक्षण केल्यास वरील व्याख्या त्याला तंतोतंत लागूं पडते असें दिसून येतें. सुखानुभव हा सुखमात्रच असतो, दुःखरूपाचा त्यांत लवलेशहि असत नाहीं हेंच त्याचें अव्यभिचारित्व. तसेंच सुख म्हणजे काय हें वाणीनें तर राहोच पण स्वतःचें स्वतःला सुद्धां समजत नाहीं. मग तें सांगतां येणार कसें ? सुखानुभव हा अनुभवाचा विषय म्हणून अनुभवभिन्न असत नाहीं. यामुळेंच सुखाच्या वाहेर राहून सुख काय आहे हें सांगतां येत नाहीं, हेंच त्याचें अव्यपदेश्यत्व. तसेंच सुख झाल्यावेळीं मला सुख होतें कीं नाहीं, कीं दुःख होतें असा संशय वा विपर्यासहि त्यांत असत नाहीं. हीच त्याची निश्चयात्मकता. साक्षात्कारहि असाच असल्यामुळें तो वाणीवाटें सांगतां येत नाहीं हें तत्त्व भारतीय तत्त्वज्ञानांत अविचल सिद्धांत म्हणून मानलें गेलें आहे. तेव्हां अंतिम सत्याचें वर्णन सत्यावरहुकुम असूं शकणार नाहीं हें आतां उघड होतें.

-०-

प्रकरण २ रें

साक्षात्कार व तत्त्वज्ञान यांचें स्वरूप. पुढें चालूं

१. लिपी तीच पण हस्ताक्षर भिन्न, स्वर सातच पण प्रत्येकाचा स्वर वेगळा; तसें साक्षात्कार एकच असला तरी त्याच्या प्रकटीकरणाच्या तऱ्हा प्रत्येक व्यक्तिगणिक भिन्न होतात. म्हणूनच कुठल्याहि दोन तत्त्वज्ञानांत संपूर्ण एकरूपता असूं शकत नाहीं. एकवेळ हस्ताक्षरांत अगर आवाजांत आत्यंतिक सादृश्य असूंहि शकेल. पण तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत तेंहि अशक्य. अपरिच्छिन्न अशा तत्त्वाचें परिच्छिन्न अशा बुद्धीनें केलेलें वर्णन हें सापेक्ष असल्यामुळें व्यक्तिविशिष्ट दृष्टिकोनाचें असलें पाहिजें. दोन भिन्न पातळीवरील व्यक्तीचा एकच दृष्टिकोन ही एक नैसर्गिक अशक्यता आहे. हें होण्याकरितां दोन व्यक्तींत सारखीच बुद्धि, सारखाच संस्कार, एकसारखाच अनुभव, एकसारखेंच भाषा प्रभुत्व असें सर्वथैव एकत्व पाहिजे. आणि तें तर अशक्यच. किंबहुना त्यामुळें फार तर व्यक्तीचें मानसिक एकत्वच सिद्ध होईल. यालाच मानसिक एकव्यक्तित्व (Mental Identity) म्हणतात. व्यक्ति दोन असून ही एकवाक्यता अशी अशक्य आहे हें यावरून दिसून येईल. म्हणून एकाद्याचें तत्त्वज्ञान अपूर्ण वा सदोष वाटलें तरी त्याच्या साक्षात्कारावद्दल संशय घेण्याचें कारण नाहीं. तो दुसऱ्याला चूक वा बरोबर ठरवितांच येत नाहीं. कारण तो इतरांना प्रमाणाचा विषयच नाही.

आतां प्रत्येक तत्त्वज्ञानाला प्रारंभी कांहीं तर सिद्ध म्हणून गृहित धरावें लागतें, शेवटीं कांहीं तरी अज्ञेय म्हणून सोडून द्यावें लागतें, आणि त्यामुळें साक्षात्काराचा समग्र अनुभव बौद्धिक तत्त्वज्ञानांत कसा समाविष्ट होऊं शकत नाहीं हें पाहूं.

२. नासदीयसूक्तांत प्रथमतः कांहींहि गृहित न धरतां ऋषीनें तत्त्वशोध व तत्त्ववोध करण्याचा प्रयत्न केला. पण पुढें एक व्यापक तत्त्व सिद्ध न करतांच त्याला गृहित धरावें लागलें. प्रारंभीं तो म्हणतो :– "नासदासीन्नो सदासीत्तदानीम्" त्यावेळीं सत् नव्हतें कीं असत् नव्हतें. याचा थोडा सविस्तर उलगडा करणें जरूर आहे. "तेव्हां" म्हणजे केव्हां ? तर जेव्हां कोणतेंच तत्त्व व्यक्त, प्रकट

केलें नव्हतें, म्हणजे सृष्टीची उत्पत्तिच झाली नव्हती "तेव्हां". वास्तविक येथें सार्थपणें "तदानीम्" असें म्हणतांच येत नाहीं. ज्यावेळीं सत् व असत् नव्हतीं तेव्हां कालहि असणार नाहीं हें उघड आहे. काल हा कांहीं सत् व असत् या दोघाहून वेगळा स्वतंत्र पदार्थ नाहीं. तो "सत्" म्हणजे असलाच पाहिजे. तसें "काल" नव्हतां "त्यावेळी" असे म्हणणें यथार्थ होत नाहीं. कालातीत सत्याची कल्पना बुद्धीला करतांच येत नसल्यामुळें कालातीताला "कालपूर्व" असा संदर्भ-दर्शक केवळ समजण्यासाठीं म्हणावें लागतें कालातीत म्हणजे काल उत्पन्न होण्यापूर्वी. कालपूर्व तें कालातींत. म्हणजे "कालपूर्व" काल. बुद्धीला हा वदतो-व्याघाचा आधार संदर्भ म्हणून घ्यावा लागतो. नाहींतर विचारच स्तंभित होतो. हा कालपूर्वकाल मानल्याशिवाय गतिमान कालाची कल्पनाच अशक्य आहे. त्या स्थिर कालांतच गतिमान काल मोजला व जाणला जातो. हा आधार कालाच्या-पूर्वी, कालाच्या कालीं तसेंच कालाच्या अंतींहि सारखेंपणानें अनुस्यूत असतो. सद्यःकालाच्या अपेक्षेनें अशा कालाला पूर्वकाल असें फार तर म्हणावें. पण काल-पूर्वकाल असें कांहीं असूंच शकत नाहीं हें ध्यानीं ठेवणें आवश्यक आहे. तेव्हां बुद्धीला व्यवहारासाठीं समजण्यासाठीं ज्याला पूर्वकाल असें म्हटलें तेव्हां स्थिति कशी होती हें सांगतांना हा ऋषी म्हणतो, कीं सत्हि नव्हतें असत्हि नव्हतें. म्हणजे मूलावस्था सत् असत् विरहित होती. म्हणजेच कांहींहि गृहित न धरतां विचार करण्याची मांडण्याची ही एक रीत पद्धत झाली. पण त्यामुळें विचारच नाहींसा होतो, विरतो हें वरील कालपूर्व कालातींत या शब्दसंदर्भांत ध्यानीं येतें. कांहीं गृहित धरावयाचें नाहीं म्हटलें तरी तत्त्वविचार व तो करणारा वा दोन गोष्टी न कळत पण अगत्या गृहित धराव्याच लागतात. म्हणजे विचार करणारा जो मी त्याहून सर्व गोष्टींचें नास्तित्व मानावयाचें. याचाच अर्थ स्वतःचें आस्तित्व गृहित असें धरावें लागतें. अन्यथा विचार करावयाचा तो कोणी करावा ? विचार करणाऱ्याचें आस्तित्व विचाराच्या पूर्वीच सिद्ध झाल्यानें, असिद्ध अशा विचाराने सिद्ध अशा विचार करणाऱ्याचें आस्तित्व विचारानें सिद्ध न करतांच सिद्ध म्हणून अगत्याच मानावें लागतें. यामुळें तें जसें सिद्ध करतां येत नाहीं तसेंच सिद्ध कर-ण्याची आवश्यकताहि नाहीं. नव्हे सिद्ध करणेंहि अशक्य. स्वतःचें आस्तित्व सिद्ध करण्यापूर्वीच सिद्ध म्हणून प्रारंभींच मानावें लागतें. आणि सिद्ध वस्तूचें साधन तर्कदुष्ट आहे. जी गोष्ट सिद्ध करावयाची तीच सिद्ध म्हणून प्रारंभी धरून मग ती सिद्ध करण्याचा खटाटोप व्यर्थ तसाच अप्रमाणहि आहे. हा सिद्धांत सांगतांना ज्ञानेश्वरहि असेंच म्हणतात :— "कांहीं नाहीं सर्वथा । ऐसी जरी व्यवस्था । तरी नाहीं हे प्रथा । कवणासी पां. ?॥" कांहींच नाहीं हें सत्य असेल तर "कांहीं नाहींचें" ज्ञान झालें तरी कोणाला ? "कांहीं नाहींचें" ज्ञान "कांहीं नाहींला"

होऊं शकत नाहीं हें सिद्ध करण्याची गरजच नाहीं इतकें तें उघड आहे. म्हणून "कांहीं नाहीं" हें गृहित कृत्य घेतलें तरी बुद्धीवादापुढें तें टिंकतहि नाहीं कीं पुरेहि पडत नाहीं. म्हणून उपनिषदांत तत्त्वविचार सांगतांना एक ऋषी म्हणतो "असद्वा इंदमग्र आसीत् ।" "एकमेवाद्वितीयम् ।" या ऋषीनेंहि व्याकृत होण्यापूर्वीं हें मूलतत्व असद्रूप होतें असेंचे प्रारंभी गृहित धरलें आहे. पण तें गृहित धरतांक्षणींच त्याची अयुक्तता ध्यानीं येऊन पुनः तोच ऋषी पुढें म्हणतो. "कथमसतः सज्जायेत । सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् । एकमेवाद्वितीयम् । असतापासून सताची उत्पत्ति होईल तरी कशीं ? म्हणून बाळा तें सद्रूपच होतें. केवळ एकच एक असत् गृहित धरून विचार करतां अखेर मूलतत्व सद्रूप आहें असेंच बुद्धीला मानावें लागतें. नासदीय सूक्तांतहि "तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत् ॥" तें व्यापक तत्व त्रिरल झिरझिरीत अशा धुक्यासारख्या तुच्छानें आच्छादिलें होतें. सर्व विशेषरहित तत्त्व शेवटीं सर्व व्यापक म्हणूनच सांगावें. लागतें तसेंच श्वेताश्वेतरोपनिषदांत "किं कारणं ब्रह्म कुतः स्म जाताः ।" ब्रह्म कारण किंवा कसें ? आम्हीं कोठून उत्पन्न झालो ? असा प्रश्न विचारून या उपनिषदाचा ऋषि काल स्वभाव नियति, यदृच्छा, भूतें अशीं गृहितकृत्यें विचाराकरितां घेऊन सांगतो कीं "ते ध्यान योगानुगता अपश्यन् देवात्मशक्ति स्वगुणैर्निगूढाम् ॥" ऋषींनीं ध्यानयोगानें ज्या कारणापासून आपण उत्पन्न झालों ती देवाची आत्मभूत शक्ति असें प्रत्यक्ष पाहिलें. आणि येथेंच तत्त्वज्ञान व साक्षात्कार यांतील भेद स्पष्ट झाला. तत्त्वज्ञानांत कारण कोण काल, स्वभाव वगैरे कीं त्याहून भिन्न ? तिथें वाद संभवतो खंडन मंडन संभवतें. पण साक्षात्कारांत तें कारण प्रत्यक्षच दिसतें. तिथें संशय नाहीं कीं चूकभूल नाहीं. म्हणून साक्षात्काराला मंडन अनावश्यक तर खंडन अशक्य. तत्वज्ञानाला प्रारंभीं कांहीं तरी गोष्ट गृहित धरावी लागते. साक्षात्काराला कांहींहि गृहित धरण्याची आवश्यकताच नसते. हाच तो भेद होय. आतां अज्ञेय म्हणून कांहीं गोष्टी कशा सोडून द्याव्या लागतात पण साक्षात्काराला सोडून देण्याजोगें कांहींच असत नाहीं, तें कसें तें आतां पाहूं.

३. ब्रह्मनिष्टांच्या सभेंत अनेक प्रश्नांचीं समर्पक उत्तरें देऊन सर्वांनाच निरूत्तर केल्यावर पुनः याज्ञवल्क्यांना अडविण्याच्या इराद्यानें गार्गीनें न सुटणारें कोडें त्याच्यापूढें ठेवलें व उत्तर विचारलें त्यावेळीं तिची खरमरीत कानउघाडणी करून ते म्हणाले :— "अतिप्रश्नान्मा प्राक्षीः । मूर्धा ते व्यपतिष्यति ।" न विचारावेत असे वाणी व बुद्धि यांच्या पलिकडचे प्रश्न विचारूं नकोस, मस्तकभ्रंश होईल डोकें फिरेल. याचा अर्थ असा कीं ततः किम् ततः किम् असें एकसारखें विचारणें चूक व निष्फळहि आहे. हेंच शास्त्रीय भाषेंत सांगतांना आचार्य पद्मपाद

म्हणतात :– "तथाच कुत इदमेवमिति पर्यनुयोगे दृष्टत्वादेवेति तत्रैव वा दूरं परिधाव्य स्थातव्यम् । अन्यथा हेतुपरंपरामेवावलंव्य क्वचिदप्यनवतिष्ठमानो नानवस्थादोषमतिवर्तेत ।" हें कशापासून असा पुनः पुनः प्रश्न केल्यास त्याचें उत्तर केवळ अनुभवास येतें म्हणून हेंच. असें हें उत्तर सुरवातीसच अगर थोडें पुढें जाऊन द्यावेंच लागतें. अन्यथा प्रश्नांच्या अनंत परंपरेंत कुठेंच न थांवतां आल्यामुळें अनावस्था प्रसंगाचा दोष येऊन कांहींच सिद्ध वा असिद्धहि करतां येणार नाहीं वा होणार नाहीं. यासाठींच बुद्धीची कक्षा ओळखून त्यापलिकडील प्रश्न न सुटणारे समजून सोडून द्यावेच लागतात. कारण तेथून पुढें अनुभवाचा प्रांत सुरूं होतो. ही तत्त्वज्ञानाची दुसरी मर्यादा.

४. ज्ञानेश्वरहि मूलतत्त्वापासून नित्याच्या अनुभवाला येणाऱ्या सर्व गोष्टीपर्यंत आवालसुलभ असा उलगडा करूनहि तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें म्हणतातः– "अगाध तुझी लीला मजला कैसेनी कळे ।" परमात्म्या तुझी लीला अगाध आहे ती माझ्या कोत्या, परिच्छिन्न बुद्धीला संपूर्ण कशी कळावी ? तुझ्यापासून विभक्त न होतांच जर आम्ही झालो आहोत तर आतां तुझी पूजा तरीं करावी कशी ? बौद्धिकदृष्ट्या हें न सुटणारें कोडें आहे. पण तें साक्षात्कारांत मात्र सुसंगत असतें कोडें म्हणून उरतच नाहीं. हेहि ज्ञानेश्वरच दाखवितात. आणि त्याचवरोबर हा साक्षात्काराचा विषय आहे, तत्त्वज्ञानाचा नव्हे हेंहि सांगण्याची दक्षता घेतात. तें म्हणतात :– "तैसी क्रिया कीर न माहे । तऱ्ही अद्वैतीं भक्ति आहे । हें अनुभावाची जोगें नोहे । बोला ऐसें ॥" क्रिया तर सहनहि होत नाहीं तरी सुद्धा अद्वैतांत भक्ति निश्चितपणें आहे. हें केवळ अनुभवालाच येणारें पण बुद्धीला न समजणारें सत्य आहे.

५. तसेंच मूलतत्त्वाच्या स्वरूपानेंच अनुभूत सृष्टीची उपपत्ति कशी स्वभाविक व अपरिहार्य अशी आहे तें निरुत्तर करणाऱ्या युक्तिवादानें पण बुद्धीचें समाधान करील अशा रीतीनें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "परमात्मया तुमचें अविनाश रूप । तरी कां केलें एवढें कष्ट साधन ॥" परमात्म्या तुझें रूप अविनाशी, स्वयंपूर्ण मग अशी दुःखमय सृष्टि कां वरें निर्माण केलीस ? स्वतःचें ज्ञानवैभव पहाण्याकरितां अपरिहार्यपणें झाली. हें उत्तर बुद्धीला निरुत्तर करणारें पण त्यामुळें मनाचें संपूर्ण समाधान मात्र होत नाहीं.

परमात्म्यानें आत्मवैभव पहाण्याकरितां सृष्टि निर्माण केली तर त्यांत अनंत असें सौंदर्य, तसेंच पावित्र्य, अपार आनंद अशी सृष्टि निर्माण करावयाला त्याला कोणता प्रतिबंध होता ? परमात्मस्वरूपांत याचा कांहीं तुटवडा नाहीं.

मग दु:ख, कष्ट, घाण, कुरूपता, मालिन्य, अनीति, दारिद्र्य, रोग, मृत्यु यांनीं भरलेली अमंगल सृष्टि कां वरें उत्पन्न व्हावी ? हें असें प्रकट करण्याची इच्छा परमात्मरूपांत कां व्हावी ? हे सारे ज्ञानाकार, सुखाप्रमाणें दु:खहि ज्ञानाकारच. सौंदर्याप्रमाणें कुरूपताहि ज्ञानाकारच. हें मान्य केलें तरी त्यांतील दुसरीच कोटि प्रकर्षानें कां प्रकट व्हावी ? हें कोडें कांहीं समाधानकारकपणें उलगडत नाहीं. पण साक्षात्कारांत मात्र हें द्वंद्वच नाही म्हणून तज्जन्य प्रश्नहि नाहींसा होतो. तिथें अज्ञेय म्हणून कांहीं सोडून द्यावें लागत नाहीं. कारण वस्तूचें जसें आहे तसें संपूर्ण स्वरूप प्रकट होणें म्हणजे साक्षात्कार. वस्तु आपल्याच ठिकाणीं निरपेक्षरीत्या जशी आहे तसा तिचा प्रत्यक्ष प्रत्यय आल्यावर प्रश्न व त्याचें उत्तर वस्तुस्वरूपांतच एकरूप होतात. केवळ वस्तुशिवाय वस्तुविषयक प्रश्नच उरत नाहीं. हेंच ज्ञानेश्वरहि आपल्या साक्षात्काराच्या अनुभवाचें वर्णन करतांना सांगतात :- "आनंदुरे आजि परमानंदुरे । सवाह्य अभ्यंतरी अवघा गोविंदुरें ।।" आज आनंदच आनंद आणि तोहि पराकाष्टेचा. आंत बाहेर सर्वत्र आनंदघन असा गोविंदच आहे. मंगलात जो, तोच अमंगलांत पण. पवित्र सुंदरांत तोच, आणि अपवित्र कुरूपतेंतहि. परस्पर विरुद्ध अशा कोटयांत अविरुद्धपणें असणारें हें अलिप्त, असंग तत्त्व साक्षात्कारांत प्रत्ययास येतें. तत्त्वज्ञानांत जरी हें सिद्ध करून दाखवितां आलें तरी साक्षात्काराशिवाय खरें समाधान लाभणार नाहीं. तत्त्वज्ञान व साक्षात्कार यांतील हा फरक तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करतांना डोळ्याआड होतां कामा नये. साक्षात्कार पूर्ण व नि:शंक असतो, तत्त्वज्ञान सापेक्ष म्हणून साशंक असतें हाच तो भेद.

--o--

प्रकरण ३ रें

ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा उगम.

१. ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान पूर्णपणें स्वतंत्र केवळ त्यांचेंच आहे याविषयीं मला पूर्ण निश्चिती वाटते. पण त्याचा अर्थ पूर्वीच्या साक्षात्कारी व्यक्ती व तत्त्वज्ञ यांचें त्यानीं काहींच स्वीकारलेलें नाहीं असा होत नाहीं. ज्ञानेश्वरानीं पूर्वाचार्यांचे ग्रंथ अभ्यासिल्याचा उल्लेख त्यांच्या ग्रंथांतच आढळतो. "विभाति यस्यभासा" हें उपनिषद्वचनच त्यानीं उद्धृत केलें आहे. यावरून त्यानीं तें उपनिषद स्वत:च्या स्मृतीवर छाप पडेल इतक्या कसोशीनेंच दक्षतेनें वाचलें होतें असेंच दिसून येतें. तसेंच "एवं दशोपनिषदें । पुढारां न ढाळिति पदें ॥" असा दशोपनिषदांचा उल्लेख करून मी सांगतो त्यापुढें त्यानीं पाऊलहि टाकलेलें नाहीं, तीं पुढें गेलीं नाहींत हें विधान यथार्थ व सत्यत्वानें करण्याकरितां त्यानीं ती काळजीपूर्वक अभ्यासिली असलीं पाहिजेत. त्याशिवाय उपनिषदें पुढें गेलीं नाहींत हें समजणार तरी कसें ? गीतेवर तर त्यांची टीकाच आहे. त्यानीं तिचाहि विचार खोल, तलस्पर्शी असा कांटेकोर केला हें त्यांची ज्ञानेश्वरी ही टीका व अन्य आचार्यांच्या यांच्याशीं तुलना करतां प्रत्ययास येतें. "भाष्यकारांतें वाट पुसतु ।" हें त्यांचें वचन असें दर्शवितें कीं त्यानीं एक किंवा अनेक भाष्यें अभ्यासिलीं असावींत इतकेंच नव्हे तर पुर्वीच्या भाष्यांत व टीकांत "देवाचें मनोगत" प्रकट झालें नाहीं. तें प्रकट करण्याची आज्ञा हृदयस्थ श्रीहरीनें दिल्यामुळें ही टीका तें इंगित, हृद्गत प्रकट करीत आहे, असें आत्मप्रत्ययानें आत्मविश्वासाचें उद्गार ज्ञानेश्वर काढीत आहेत. तीं भाष्यें व त्या टीका कसोशीनें वाचल्याशिवाय देवाचें मनोगत त्यांच्यांत प्रकट झालें नाहीं हें विधान यथार्थ सत्य कसें ठरेल ? "ज्ञानं बंध: ।" हें सूत्र त्यानीं उद्धृतच केल्यामुळें शिवसूत्राचाहि परिचय त्यांना उत्तम प्रकारचा असावा असें दिसतें. पण त्यामुळें ते शैवागमी होत नाहींत हें त्यांच्या पुढील वचनावरून सिद्ध होते. या सूत्राला वचनप्रामाण्यानें मानीत नाहींत. तर स्वत:चा अनुभवाला जुळतें व बुद्धीला पटतें म्हणून मानतो असें नि:संदिग्ध विधान ते करीत आहेत. तसेंच आचार्यांच्या भाष्याशीं विसंगत व भिन्नच नव्हेत तर अक्षरश: विरूद्ध

अर्थाची वचनें ज्ञानेश्वरींत अनेक व सर्वत्र आहेत. आणि तींहि महत्त्वाच्या शब्दांच्या व तत्वाच्या बाबतींत. ते तत्त्वज्ञानाचे प्रवर्तक होते, कोणाचेहि अनुयायी नव्हते. योगवासिष्ठाचा परिणाम त्यांच्यावर सर्वांत अधिक झाल्याचे त्यांच्या निरूपणपद्धतीकडे पाहिल्यास नजरेंत भरतें. आत्मरूपाचें सर्वच मानवांना होणारें कालातीत पण क्षणकाल असें दर्शन कसें असतें हें सांगतांना त्यानीं योगवासिष्ठाचा अनुवादच केला आहे. योगवासिष्ठकार म्हणतात :– "देशाद्देशांतरं दूरं प्राप्तायाः संविदोवपुः । यन्मध्यें विद्यते रूपं तद्रूपं परमात्मनः ॥" याचेंच रूपांतर करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "एका ठायाहुनी उठी । अन्यत्र नव्हे पैठी । तिये दिठी । रूप जें असें ॥" एका ठिकाणाहून दृष्टि उठली पण दुसऱ्या ठिकाणीं स्थिर झाली नाहीं अशा मध्यावरच्या अवस्थेंत डोळ्याला जें दर्शन होत असतें, तेंच परमात्मरूपाचें दर्शन. दृश्य दिसण्याकरितां दृष्टि मनासहित दृश्यावर केंद्रित व्हावी लागते, करावी लागते. तरच दृश्याचें ज्ञान होतें. जेव्हां दृष्टि एका दृश्यावरून उठून दुसऱ्या दृश्यावर स्थिर होते, त्या मधल्या अवधींत ती कोठेंच आणि कशावरहि स्थिर झालेली नसल्यामुळें दृष्टीला दृश्य विषयच असत नाहीं. म्हणजे तिला दिसत नाहीं असें नाहीं तर दिसण्याला दृश्यच तेवढें नाहीं. त्यावेळीं विषयविरहित असें दृष्टिज्ञानच त्या दृष्टीमध्यें समाविष्ट असतें. त्यावेळीं तिला दिसत नाहीं असें नव्हें किंवा पहाण्याची शक्ति पहात नाहीं असें नव्हे. तर त्यावेळीं आकाररहित विषयरहित असें निराकार, सर्वव्यापक तत्त्वच ती पहात असते. ही विशिष्ट कल्पना योगवासिष्ठकार व ज्ञानेश्वर दोघांनाहि स्वतंत्रपणें सुचणें अशक्यप्राय आहे. ही एक विशिष्ट कल्पकता आहे, सामान्य शब्दसंप्रदाय नव्हें. शोधूं गेल्यास सादृश्याचीं अशीं अनेक उदाहरणें सांपडतील या वेदांतांच्या ग्रंथावरोवरच ज्ञानेश्वरांना कापिलसांख्यशास्त्रहि अवगत असावें. कारण कपिलांचा उल्लेख व सांख्याशास्त्राची त्यानीं विनचूकपणें प्रकट केलेली प्रक्रिया यावरून प्रतीत होते.

२. अशा प्रकारें ज्ञानेश्वरानीं पूर्वीच्या तत्त्वज्ञांचे विचार आत्मसात् केले म्हणून या सर्वांचें सर्वच त्यानीं घेतलें, स्वीकारलें असें होत नाहीं. पूर्वीच्या तत्त्वज्ञानांतील युक्त भाग, त्या तत्त्वज्ञानांतील सत्यांश आपल्या तत्त्वज्ञानाला समर्थक असा तेवढाच घेतला व आपलें तत्त्वज्ञान बांधेसूद केलें. जेथें अपुरेपणा वाटला तेथें तो पूर्णत्वाला आणला. चूक दिसली तेथें ती दुरुस्त केली. तत्त्वज्ञानाचा विस्तार व विकासहि पूर्वीच्या तत्त्वज्ञानापेक्षां अधिकच केला. आणि हें करीत असतांना आपलें तत्त्वज्ञान हें ठिगळें लाक्लेली गोधडी होऊं न देतां त्याचें सुंदर,

कलाकुसरयुक्त भरजरी असें वस्त्रच त्यानीं विणलें आपलें तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरानीं स्वयंपूर्ण, सुसंगत, एकतानता असलेलें आणि वैशिष्ट्यपूर्ण असेंच मांडलें. असें असतांना त्यानीं स्वतःच म्हटल्याप्रमाणें "गिळी आपुला उगव । तैसें करी ॥" एकार्णवाच्यावेळीं चोहोंकडून वाढणारा पाण्याचा लोंढा शेवटीं वाढत जाऊन उगम देखिल बुजऊन टाकतो, आणि सर्वत्र एकाकार, एकजिनसी असें उदकच होतें, व मग तेथें ओहोळ नाले, नदी, सरोवरें, समुद्र असा भेद वा त्यांची नांवखूणहि रहात नाहीं. त्याप्रमाणें ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाच्या एकार्णवानें वरील सारे तत्त्वज्ञानाचे प्रवाह आपल्या अपरंपार तत्त्वज्ञानांत सामाऊन घेऊन एकरूप, एकरस केले. सर्वांशीं अविरूद्ध असलेल्या त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या एकत्वांत भेदच अभिन्न झाला. भेद आणि अभेद यांच्याचील भेद दोघासीहि अभिन्न झाला. द्वैत व अद्वैत यांच्यांतील द्वैत, द्वैताद्वैतातीत असें एकरूप तत्त्वच झालें. त्यानीं त्यांच्यांतील परस्पर भेद व विरोध नाहींसा केला. तीं सर्व मतें एकाच सर्वव्यापक अनवच्छिन्न सत्याचे व्यक्तिविशिष्ट असे परिच्छिन्न पण परस्परोपकारक व परस्परपूरक असे आविष्कारच आहेत हें दाखऊन दिलें. यांतच ज्ञानेश्वरांचें स्वतंत्रत्व व तत्त्वज्ञानप्रभुत्व दिसून येतें. एकांगी दृष्टिकोन ठेऊन स्वपक्षाचें व प्रतिपक्ष्याचें मंडन व खंडन बुद्धिकौशल्यानें करणें हें शक्य आहे. पण अग्राह्य वाटणाऱ्या मतांत देखिल सत्यांश असतो तो निर्मत्सरपणानें निवडून काढून त्याहि तत्त्वज्ञानाला सापेक्ष प्रामाण्य कसें असतें हें दाखऊन देणें हें अलौकिक विश्वतोमुख अशा प्रतिभावंतालाच शक्य असतें. एकाद्याला एकादी असत्य गोष्ट सत्य का वाटली तें त्यांतील सत्यांश दाखऊन उलगडा करण्यानें, त्या मताचें खंडन करण्यापेक्षां अधिक कार्यभाग साधतो. एकादें मत चूक म्हणून सर्वतोपरि त्याज्यच मानलें तर त्यांत असणारा सत्यांशहि टाकला जातो. आणि तेवढचा प्रमाणांत स्वतःचेंच तत्त्वज्ञान अपूर्ण रहातें.

३. साक्षात्कारांत सत्याचें दर्शन संपूर्णतः एकाच वेळीं होत असल्यानें तेथें अंशभूत असा दृष्टिकोनच असत नाहीं. पण तत्त्वज्ञान मात्र विशिष्ट दृष्टिकोनाशिवाय अशक्य असल्यानें सत्याकडे सर्व दृष्टिकोनांनीं पाहून त्याचें जास्तींत जास्त सर्वांगीण वर्णन करणें हें एका मताचाच पाठपुरावा करण्यापेक्षां निःसंशय श्रेष्ठ आहे. याठिकाणीं सापेक्ष दृष्टिकोन व संपूर्ण सत्य यांतील फरक उघड करणारी उपनिषदांतील एक गोष्ट देऊन उघड करून दाखविणें आवश्यक आहे.

४. अजातशत्रु नांवाच्या एका साक्षात्कारसंपन्न राजाला तुला ब्रह्म सांगतो

म्हणून कांहीं ऋषी त्याच्याकडे येऊन म्हणाले, तेव्हां त्यांचा यथोचित आदर-सत्कार करून राजानें त्यांना ब्रह्मविषयक प्रश्न केला. त्यावेळीं त्या ऋषींनीं दिलेलीं उत्तरें एकदेशीय कशीं आहेत व संपूर्ण सत्यांत त्यांचें स्थान कोठें व कां आहे हें दाखऊन देऊन त्या ऋषींचा राजानें भ्रमनिरास केला. पण त्याचबरोबर त्यांतील सापेक्ष सत्य तें चूक म्हणून त्याची अवहेलना पण केली नाहीं. समन्वयाची समावेशक दृष्टिच तेथें ठेवली. हेंच साक्षात्कारी तत्त्वज्ञांचें वैशिष्ट्य व थोरपण येथें प्रत्ययास येतें. एकाद्याची चूक दाखविण्यापेक्षां, ती चूक ज्या सत्यांशामुळें सत्य वाटली तो सत्यांश निवडून काढून त्याचा स्वीकार करण्यांत तत्त्वज्ञानाचा विकास होतो. साक्षात्काराचा सर्व प्रांत, तत्त्वज्ञान कितीहि प्रकट झालें तरी व्यापूं शकणार नाहीं हें निश्चित. एकादा अचाट शक्तीचा पुरुष असंभवनीय वाटेल एवढें वजन उचलूं शकेल. पण आपण बसलेल्या आसनासहित स्वतःलाच कसा उचलूं शकणार ? खुर्चीवर बसलेला मनुष्य स्वतःसहज तो उचलूं शकत नाहीं. त्यासाठीं त्याला बसलेल्या खुर्चीचा आधार सोडला पाहिजे व अन्य अशा भूमीचा आधार घेऊन मगच त्याला अनेक खुर्च्या उचलता येतात. हें उदाहरण देण्याचा उद्देश असा कीं तत्त्वज्ञानाला तेथें प्रतिपादित तत्त्वाचा आधार सोडून दुसरा आधार घेताच येत नाहीं. कारण तेथें प्रतिपादित जें तत्त्व तेंच त्या तत्त्व-ज्ञानाचा आधार. त्याशिवाय तेथें दुसऱ्या कशाचेंहि आस्तित्व नाहीं. मग अशा निराधार स्थितींतील तें तत्त्वज्ञान, तत्त्वाचें त्याच आधारावर उभें राहून कसें उचलूं शकणार ? असो.

५. उपनिषदें उपनिषदें हीं साक्षात्कारी पुरुषांचीं उत्स्फुर्त वचनें असल्या-मुळें त्यांना स्वःप्रामाण्य आहे. ही गोष्ट इतर सर्व भारतीय तत्त्वज्ञाप्रमाणें ज्ञानेश्वरांनाहि पूर्णपणें मान्य आहे. वेदाविषयीं त्यांच्या आदरयुक्त भावनेला सीमाच नाहीं. ते स्वतःच साक्षात्कारी असल्यामुळें उपनिषदांतील वचनें त्यांचा स्वतःचा साक्षात्कार प्रकट करणारीं असल्यानें तीं जणूं काय आपलींच वचनें असें ज्ञानेश्वरांना वाटणें साहजिक आहे. उपनिषदांतील वचनांचा आपल्या तत्त्वज्ञानांत समावेश केला हें म्हणणें आपातःच सत्य व युक्त आहे. कारण त्यांचाहि अनुभव तोच असल्यानें उपनिषदांशी त्यांचें साम्य म्हणजेच उपनिषत्-कालीन ऋषींच्या व त्यांच्या साक्षात्काराची एकात्मता व एकरूपताच होय. आपल्या अनुभवाला मिळालेलें हें प्रत्यंतर पाहून ज्ञानेश्वरांना अत्यंत आनंद वाटला असावा, असेंच त्यांच्या हर्षयुक्त उद्गारावरून दिसून येतें. उपनिषदे सांगतात तेंच मी सांगतो, त्याहून अधिक उपनिषदेंहि कांहीं सांगत नाहींत असें

म्हणून त्यानीं आपल्या साक्षात्काराविषयींची दृढनिष्ठा व त्याच्या सत्यत्वावद्दल पूर्ण खात्री व्यक्त केली आहे. साक्षात्काराचे उद्‌गार जरी तेच असलें तरी त्यावरून सुसंगत तत्त्वज्ञान मांडण्याचें कार्य अलौकिकपणें केलें आहे. तें कसें तें आतां पाहूं.

—o—

प्रकरण ४ थे

ज्ञानेश्वराचें तत्त्वज्ञान.

मूलतत्त्वाचें स्वरूप

१. मूलतत्त्व ज्ञानरूप व आनंदरूप आहे असें उपनिषदांनीं "विज्ञान मानदं ब्रह्म ।" या वचनानें उद्घोषित केलें आहे. तसेंच तें सद्रूप व एकच एक आहे हें "सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् । एकमेवाद्वितीयम् ।" एक सत्च आरंभी होतें, तें एकच एक होतें या वचनानें दाखविलें आहे. हीं दोन्हीं वचनें एकत्र केल्यावर सत्याचे आवश्यक असे तिन्ही अंश एकत्र मिळतात. पण या तिन्ही अंशांचें एकत्रीकरण उपनिषदांत वेगवेगळ्या प्रकारांनीं मांडलें आहे. त्यांचें एकरूपत्व बौद्धिक मीमांसेनें उपनिषदकारांनीं मांडलेलें नाहीं. तें सलगपणें मांडण्याचें कार्य ज्ञानेश्वरानीं केलें आणि मगच हे तिन्ही शब्द अपुरेच, विपर्यासकारक कसें होतात तें अनुभवामृतांत त्यानीं दाखऊन दिलें.

२. तत्त्व हें सद्रूप आहे हें मान्य. तें आनंदरूप आहे हेहि मान्य. तसेंच तें चिद्रूपहि आहे हेंहि पण मान्य. पण हीं तिन्हीं रूपें भिन्न हें मात्र अमान्य. असेंच ज्ञानेश्वरानीं दाखऊन देऊन या शब्दांचा बुद्धीला कळणारा अर्थ विपर्यासाला कारण कसा होतो तें दाखऊन दिलें आहे. बुद्धीला सत् हें केवळ सत्च वाटतें, ज्ञान केवळ ज्ञानच वाटतें, आनंद केवळ आनंदच वाटतो. पण तत्त्वाचें आस्तित्व त्याच्या ज्ञान व आनंदापासून भिन्न नाहीं. सत्च ज्ञान व आनंद कसें आहे हें बुद्धीला जाणतांच येत नाहीं. हें दाखऊन त्यानीं बुद्धीचा विपर्यास टाळला आहे. "तस्य ज्ञानमयं तप: । स तपस्तप्त्वा सर्वभिद मसृजत ।" त्याचें तप म्हणजे केवळ ज्ञान. त्या ज्ञानरूप तपानें त्यानें हें जें काहीं आहे तें सर्व उत्पन्न केलें.

३. परमार्थ सत्यापासून अनुभूत प्रपंचाची उत्पत्ति कशी होतें हें उपनिषदानीं वरील वचनांनीं सांगितलें. पण ही गोष्ट बुद्धीला समजणार नाहीं कीं पटणारहि नाहीं. ज्ञान हें तप कसें होणार ? आणि ज्ञानरूप तपानें या भौतिक सृष्टीची उत्पत्ति कशी होऊं शकेल ? हेंच बुद्धीला कळणार नाहीं. वरील विधान

वचनें सत्य असलीं तरी बुद्धीला पटेल असें तिच्या कक्षेंत येण्याकरितां तिची बौद्धिक उपपत्ति, यथायोग्य मांडणी करणें आवश्यक होतें. तेव्हां उपनिषदांनीं ही न लावलेली उपपत्ति यथार्थपणें लाऊन दाखऊन ज्ञानेश्वरानीं ही वचनें सार्थ व सयुक्तिक केली व बुद्धीचें समाधानहि केलें. कसें तें आतां पाहा.

४. मूलतत्त्व ज्ञानरूप असें सांगितलें, यांतच त्याचें तप म्हणजेच कार्य हेंहि ज्ञानमयच असलें पाहिजे असेंच मानावें लागतें नव्हे तें उघडच आहे. ज्ञानरूप तत्त्व तप म्हणून व्रतेंवैकल्यें, यात्रा जप, अनुष्ठान, किंवा आसन प्राणायामादिक करूं शकणार नाहीं हें त्या तत्त्वाच्या स्वरूपावरूनच सिद्ध होतें. तत्त्व ज्ञानरूप आणि त्याचें तप ज्ञानमय म्हणजे स्वरूपांतच तपाची क्रिया म्हणजे स्फूर्तीची क्रिया सतत चालूं असते. ज्ञान हें सदैव स्फुरणारें, त्याच्या त्या स्फुरणालाच उपनिषदें तप म्हणतात. हें तप काय असेल हेंहि उपनिषदांनींच सांगितलें आहे, स्पष्ट केलें आहे. उपनिषद म्हणतें काम, संकल्प इत्यादि शब्द प्रज्ञानानेच पर्याय वाचक आहेत. ज्ञानामध्यें कामहि ज्ञानरूप म्हणूनच असतो, आणि तो ज्ञानाच्या स्फुरणानेंच स्फुरत असतो. कामरूप ज्ञानाचें स्फुरद्रूप म्हणजेच संकल्प होय. हा संकल्पच ज्ञानरूप तत्त्वाचें तप होय, असें पुढें उपनिषदच दाखऊन देतें. उपनिषद पुढें म्हणतें "तत सृष्टा तदेवानुप्राविशत् । सच्चत्यच्याभवत् ।" हें सर्व निर्माण करून तो त्यांतच प्रविष्ट झाला आणि मग सत् व सच्चित्य असें सर्व तोच झाला.

५. ज्ञानानें उपादान कारणाशिवाय निर्माण केलेली सृष्टि ही ज्ञानरूपच असावयास पाहिजे. या ज्ञानरूप सृष्टींतच, ज्ञान ती निर्माण करून आंत प्रविष्ट होऊं शकतें. तद्रूप, तदाकार होऊं शकतें. जड अचेतन सृष्टींत ज्ञान प्रवेश करूं शकत नाहीं. कारण ज्ञान हें देशकालातीत, निराकार, निरवयव असल्यामुळें त्याला प्रादेशिक मर्यादाच नाहींत. आंत शिरावयाचें तर शिरणारें जें तें बाहेर असावयास पाहिजे. पण ज्ञानाला तर आंत बाहेर असें देशकृत परिच्छिभत्वच नाहीं. मग बाहेर असें जें नाहीं तें आंत म्हणून कोठें शिरणार ? आणि कसें ? आणि शिरूनहि तद्रूप, तदाकार कसें होणार ? पाणी ही जड साकार वस्तु पण विशिष्ट आकाररहित घडयांत घातल्यास तें घडयाच्या आकाराचें रूप धारण करील. पण ज्ञान घटांत शिरून घटाकार कसें होणार ? जड व चेतन ही विदृश तत्त्वें असल्यामुळें त्यांचा परस्पराशीं संबंधच अशक्य म्हणून परिणामहि अशक्य. घटांत शिरून घटाकार व्हावयाचें तर घटहि ज्ञानरूप असावयास पाहिजे. सोनें जसें अलंकाराच्या आकारांत शिरून तदाकार होतें, सोनेंच अलंकाररूप होतें. त्याप्रमाणें ज्ञानहि घटरूप झालें तरच घटाकारांत ज्ञान प्रविष्ट झालें असें म्हणतां येईल.

थोडक्यांत सांगावयाचें तर दोन वस्तूंना भिन्न करणारा भेदच वरील गोष्टीचा उलगडा करूं शकतो. घट आणि पाणी यांच्यांतील भेद त्या दोन वस्तूंना पृथक् करतो. तर सोनें व अलंकार यांच्यातील भेद सोन्याच्या अभेदाशीं एकरूपच असतो. हेंच ठसकेवाज व डौलदार भाषेंत सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "भांगारापरौतें कांहीं । लेणें गुंजभरहि नाहीं ।" दहा तोळ्याच्या पाटल्या केल्या तरी तें दहाहि तोळे सोनेंच असतें. पाटली म्हणून गुंजभरहि असूं शकत नाहीं. उलट घटामध्यें दहा तोळे पाणी घातल्यास घटाचें वजन दहा तोळ्यानीं वाढतें. कारण तें वजन नुसत्या घटाचें वा पाण्याचें नसून दोघांचे मिळून आहे. घट व पाणी यांच्यातील भेद भिन्न करणारा आहे; तर अलंकार व सोनें यांच्यांतील भेद भिन्न करणारा नसून अभेदच प्रकट करणारा आहे. तेव्हां हाच दृष्टांत वरील तत्त्वाच्या वर्णनाला लागूं करून पाहिल्यास त्याचा अर्थ आतां बुद्धिसंगत व स्पष्ट होतो. ज्ञानानें निर्माण केलेल्या सृष्टींत असेंच द्वैत आहे पण तें अभेदाशीं अविरोधी व अद्वैतांतच प्रकट होणारें आहे. दोन वस्तूंतील भेद भिन्न करणारा असतो तर वस्तु व तिचा आकार म्हणजे वैशिष्टय देणारें सर्व गुणधर्म त्यांच्या अभिन्नतेंतच असतो व प्रकटतो. आतां घट ज्ञानाकार म्हणून त्यांत ज्ञान अंत:प्रविष्ट होऊन तदाकार होतें असें बुद्धिसंगत रीतीनें म्हणतां येतें.

६. मूलतत्त्वापासून संकल्परूपसृष्टि कशी व कां उत्पन्न होते याचें दिग्दर्शनच वरील उपनिषद्वचनांत केलें आहे. त्याच्यांत बौद्धिक सुसंगति व अर्थबोधकता ज्ञानेश्वरांनीं आपल्या बुद्धीचातुर्यानें प्रत्ययास आणली. साक्षात्कारांत मूलतत्त्वाचें स्वरूप त्याच्या सर्व शक्तिनिशीं प्रकट होतें. साऱ्या साक्षात्कारी पुरुषांना तें तसेंच साक्षात्कृत होतें. बुद्धीच्या पलिकडे असलेला साक्षात्कार बौद्धिक क्षेत्रांत आणावयाचा म्हणजेच तत्त्वज्ञानाची मांडणी होय. हा प्रयत्न जसा अनेकांनीं केला तसाच तो ज्ञानेश्वरानींहि केला त्यांत ज्ञानेश्वरांचें सर्वगामी चातुर्यच प्रकट झालें आहे. बुद्धीला न कळालें तरी तिला संतुष्ट करावयाचें कार्य त्यानीं सर्वापेक्षां अधिक केलें आहे. हे त्यांच्या तत्त्यज्ञानाचा तौलनिक अभ्यास केल्यास दिसून येईल.

७. मूल तत्त्व एकच एक व तेहि ज्ञानरूपच हें जसें उपनिषदांनीं दाखविलें तसेंच त्याचे आविष्काररूप असलेले सारे पदार्थ ज्ञानरूपच आहेत असेंहि निश्चयात्मकपणें सांगितलें. "ब्रह्मैवेदंसर्वम् । सर्वं खल्विदं ब्रह्म ।" या वचनांत स्पष्ट व निसंदिग्धपणें उपनिषद सांगतें कीं मूलतत्त्व जसें एकरूप ज्ञानरूप तसेंच त्याचे अनंत आविष्काररूप असणारे आकारहि हेहि ज्ञानरूपच. पहिल्या दोन वाक्यांत

'एव" म्हणजे "च" हें अव्यय घालून ब्रह्मभिन्न आत्मभिन्न असें कांहींच नाहीं; जे जें म्हणून आहे तें प्रमारूप असो वा भ्रमरूप असो तें सारेंच आत्मरूप आहे. कारण प्रमा व भ्रम ज्ञानरूपच आहेत. तसें तिसऱ्या वचनांत "सर्व" हा शब्द घालून सर्वांचा ब्रह्माशीं अभेदच दाखविला आहे. "सर्व" म्हटल्यावर वगळण्याला ब्रह्मभिन्न असा पदार्थच नाहीं. तेथें निरास करावयाला कुठला पदार्थ सांपडणार? हेंच "सर्वम्" या पदाचें स्वारस्य. "सर्व" जर निरास करावयाचें असतें तर "सर्वमिथ्या ब्रह्मैव सत्यम् ।' असें कांहीं तरी म्हटलें असतें. आणि मग मायावादच उपनिषद वचनानीं सिद्ध झाला असता "ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या" याला जुळेल असें एक देखिल वचन उपनिषदांत सांपडणार नाहीं. याचाच पाठपुरावा करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "भी विश्वेसीं विश्वात्मा ॥ म्हणौनि जग परौते । सारोनि पाहिजे मातें । तैसा नोहे उखितें । आघवेंचि भी ॥" विश्व आणि विश्वात्मा, म्हणजे साकार निराकार अशीं एकच तत्त्वाची दोन रूपें आहेत. म्हणून तत्त्वदर्शन घेण्याकरितां साकार बाजूस सारून मग निराकार पहावें लागत नाहीं. साकारांतहि साकार व निराकार याचेंच तत्त्व आविष्कृत झालेलें असतें. सोन्याचा साक्षात्कार होण्याकरितां अलंकाराचा आकार बाजूला सारावा लागत नाहीं. अनंत आकार धारण करण्याची शक्ति म्हणजेच वस्तुस्वरूप होय. त्या आकाराच्या योगानें शक्तिरूप वस्तु प्रकट होते, लुप्त होत नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात "कीळेवरीं माणिकें । लोपिजे कायी ? ॥" कीळेनें माणीक प्रकटतें, झाकलें जात नाहीं. हाच दृष्टांत मूळ तत्त्वाला लाऊन दाखवितांना ते म्हणतात :- "तैसा विश्वस्फुर्ति इया । झांकवेना जो ॥" अशाच प्रकारें विश्वस्फुर्तीच्या योगानें विश्वात्मा झांकला जाऊं शकत नाहीं. याच्याहि पुढें जाऊन मायावाद्यांनीं मानलेल्या उपाधि व उपहित या कोट्याहि आत्मरूपच आहेत असें ज्ञानश्वर "तिन्ही अवस्थांचेनि द्वारें । उपाधि उपहिताकारें । भावाभावारूप स्फुरें । दृश्य जें हें ॥ तें आघवेंचि मी आत्मा ।" या ओव्यांनीं सांगतात. उपाधि आणि उपहित हे ज्या तीन अवस्थांच्या द्वारानें भासतात त्या तीन अवस्थाहि सारख्याच आत्मरूप आहेत. असें ते निःशंकपणें आणि निर्धारानें सांगतात. जागृतिवरोवरच स्वप्न व सुषुप्ति हीहि ज्ञानरूप आत्म्याच्या ज्ञानरूपाचेंच स्फुरण आहे असें स्पष्टपणें दाखऊन मिथ्या म्हणून निरास करावयाला कांहींच नसल्यामुळें आत्मा खऱ्याखुऱ्या अर्थानें "एकमेवाद्वितीयम् ।" असा आहे हें सिद्ध करून दाखवितात. या ठिकाणीं ज्ञानेश्वर स्फुरतें म्हणतात तें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. भ्रम होतो, स्फुरत नाहीं; दृश्य स्फुरतें, होत नाहीं. यावरून जगद्रूप ज्ञान भ्रम नव्हे स्फुरण आहे हें सदैव ध्यानीं बाळगलें पाहिजे. सर्वच ब्रह्म कसें हें उपनिषदांनीं बौद्धिक मीमांसेनें सिद्ध केलें नाहीं. कारण ते साक्षात्काराचे

उत्स्फुर्त असे उद्‌गार आहेत. तत्त्वज्ञानाचा बौद्धिक समन्वय नव्हे. तो बौद्धिक समन्यय ज्ञानेश्वरानीं करून दाखविला आहे. त्यांतच त्यांचा साक्षात्कार व तत्त्व-ज्ञान हीं एकरूपानें प्रकट झालीं आहेत.

८. ज्ञान हे जाणणारें असतें, जाणलें जाऊं शकत नाहीं. हें साक्षात्कारांत प्रकट झालेलें तत्व सांगतांना उपनिषद म्हणतें "विज्ञातारमरे केन विजानीयात्।" जाणणाऱ्याला परत कशानें जाणावयाचें ? जाणण्यापूर्वी जाणावयांची वस्तु अज्ञात असावी लागते; तरच जाणल्याचे सार्थक. ज्ञात्यानें स्वत:ला जाणावयाचें तर ज्ञाताच स्वत:च स्वताला अज्ञात असला पाहिजे. मग स्वत:लाच न जाणणारा ज्ञाता जाणण्याची इच्छा करील कशी ? व ज्ञेय जाणेल कसें ? ज्ञात्याच्या प्रकाशाशिवाय ज्ञेय जड असल्यामुळें प्रकाशूं शकत नाहीं. आणि प्रकाशरूप ज्ञाता तर स्वत:च्या अज्ञानानें अवगुंठित. मग तेथें ज्ञेयाचें ज्ञान म्हणजेच स्वत:चेच ज्ञान तें होईलच कसें ? ही अशक्यता हीच तत्त्वज्ञानाच्या मुळाशीं असणारीं अनुल्लंघ्य अडचण आहे. ती केवळ साक्षात्कारांतच दूर होते. ही अडचण व्यक्त करतांना ज्ञानेश्वर ती स्पष्टहि करीत सांगतात :- "आपुलिया बुबुळां। दृष्टि असोनि अखम डोळा। तैसा आत्मज्ञानीं दुवळा। ज्ञानिया जो ॥" डोळ्याला दृष्टि असूनहि म्हणजे पहा-ण्याचें सामर्थ्य असूनहि तो स्वत:चेंच अवयव असलेले बुबुळ पाहूं शकत नाहीं. हें ज्ञान कां होत नाहीं याचें कारण सांगतांना याज्ञवल्क्य म्हणतात :- "यद्वैतन्न पश्यति। पश्यन्वै तन्नपश्यति। नहिद्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते अविनाशित्वात्। न तद्धितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत्पश्येत्।" तें पहात नाहीं. पाहूनहि पहात नाहीं. पहाणाऱ्याच्या दृष्टीचा लोप होत नाहीं. कारण दृष्टि अविनाशी आहे. त्याहून भिन्न अशी दुसरी वस्तुच नाहीं कीं जें ती पाहील. द्रष्टा जसा अविनाशी तशीच त्याची दृष्टिहि अविनाशी. विस्तव सतत पेटत असेल तर उष्णताहि सततच रहा-णार. त्याप्रमाणें द्रष्टा हा मूलतत्त्व असा नित्य चिरंतन असल्यामुळें त्याचीच शक्तिरूप असणारी दृष्टिहि तशीच अविनाशी असते. त्याच्याहून ती भिन्न नसते हेंच तत्त्व बौद्धिकदृष्टया सुसंगत असें करून दाखवितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "आम्हां आम्ही आहों। तें कैसेनि पाहों जावों तव काय कीजे ठावो। लाजिजे ऐसा ॥" आम्ही कसें आहोत हें कसें पहावयाला जावें ? पण तें ठिकाण असें आहे कीं वाणीला आपल्या असमर्थतेची लाजच वाटावी. कारण तिथें पहाणारा व पहाण्याची वस्तु यांचा सनिकर्षच, द्वैत नसल्यामुळें अशक्य होतो. "कोणा कोण भेटे। दृष्टि कैची फुटें। ऐक्याहि सकट पोटें। आटूनि गेलीं ॥" कोणाला कोण भेटतो ? दृष्टि कशी पहाते ? हें सांगावें कसें ? जेथें द्वैत तर राहोच पण ऐक्यहि विरून आत्मस्वरूपांतच आत्मरूप होऊन ऐक्य म्हणून नाहींसें होतें. तिथें ज्ञाता व

ज्ञेय यांची भेट व त्यामुळें ज्ञेयाचें दर्शन कसें संभवनीय आहे ? फरक इतकाच कीं उपनिषदांतील ऋषीप्रमाणेंच ज्ञानेश्वरानीं आपल्या ग्रंथांत साक्षात्कार त्यांच्या-प्रमाणेंच प्रकट केला. पण त्याचवरोबर त्याची बोद्धिक मीमांसा करून उपपत्ति दाखऊन सुसंगतिहि लाव्ली. विस्तारभयास्तव बाकीच्या वचनांचा विचार टाळणें भाग पडत आहे. आतां सांख्य तत्त्वज्ञान त्यानीं कसें घेतलें, तें सुसंगत कसें केलें, त्याचा साक्षात्कार व बुद्धिवाद यांच्याशी कसा समन्वय करून दाखविला. तें आतां पाहूं.

-o-

प्रकरण ५ वें

सांख्यतत्त्वज्ञानाचा विचार स्वीकार
व
सात्मीकरण.

१. सांख्यांनीं आपलें तत्त्वज्ञान केवळ बुद्धिवादावर अधिष्ठित असें मांडलें आहे. बुद्धीला तत्त्वाचें स्वरूप जेवढें व जसें दिसेल तेवढ्याचाच विचार व वर्णन त्यांनीं केलें. बुद्धीच्या पलिकडे असलेल्या सत्याचें स्वरूपहि बुद्धिवादाच्या भाषेंतच त्यांनीं सांगितलें. पण बुद्धिग्राह्य व बुद्धतीत यांचा समन्वय करून एकरूप तत्त्वज्ञान मांडण्याचें त्यांनीं बुध्याच कटाक्षानें टाळलें आहे. त्यामुळें बौद्धिक सत्य व अंतिम सत्य या मधील फट बुझवली गेली नाहीं. हेंच सांख्य तत्त्वज्ञानाचें वैगुण्य तसेंच वैशिष्ट्य पण म्हटलें पाहिजे. बौद्धिक तत्त्वज्ञानांत साक्षात्काराचा प्रवेश झाल्यास बौद्धिक तत्त्व मांडतांना परस्पर विसंगति व विरोध निर्माण होतो. आणि हा विरोध साऱ्याच साक्षात्कारी तत्त्वज्ञांच्या तत्त्वज्ञान प्रकटनांत दिसून येतो. परस्पर विरूद्ध अशीं विशेषणें एकाच तत्त्वाला लावलेलीं अशीं अनेक उदाहरणें, उपनिषदें गीता, ज्ञानेश्वरी यांत सांपडतात. याचें कारण बुद्धीचें स्वरूपच होय. म्हणून निव्वळ बुद्धिवादावर अधिष्ठित असलेल्या तत्त्वज्ञानांत साक्षात्काराचे सर्वव्यापक तत्त्वज्ञान मिसळून बौद्धिक तत्त्वज्ञान क्लिष्ट होऊन त्याचें पर्यवसान तें न कळण्यांतच होतें. म्हणून हा गोधळ सांख्यांनीं उद्देशपूर्वक टाळला आहे. सांख्यांचें तत्त्वज्ञान व त्यांनीं केलेलें अंतिम सत्याचे दिग्दर्शन याचा विचार साकल्यानें केल्यास सांख्य-शास्त्र हेंहि साक्षात्काराचें तत्त्वज्ञान बौद्धिक पद्धतीनें मांडण्याचा किंवा बौद्धिक भाषेंत सांगण्याचा प्रयत्न करीत असल्याचें दिसतें.

२. जड प्रकृति व चेतन पुरुष या बाबतचा आपला अनुभव बुद्धिसंगत असाच आहे. जड चेतनाचा संबंध अकल्पनीय म्हणून अनादि असा मानला आहे. प्रकृति ही क्रियात्मक असल्यानें सृष्टींत घडणाऱ्या सर्व क्रिया प्रकृति करते. पण ती जड असल्यामुळें भोगूं शकत नाहीं. चेतन आत्मा अविवेकानें प्रकृतीशीं स्वत:चें तादात्म्य मानून कर्मफलाचा भोग भोगतो. प्रकृतीचें अस्तित्वच

पुरुषाला भोग व अपवर्ग मिळवून देणें हें आहे. भोग तर सर्वाच्या नित्य परिचयाचा आहे. मग तो भोग सुखाचा असो वा दुःखाचा असो. आत्मा अक्रिय असल्यामुळें अकर्ता आहे. त्यामुळें क्रिया ही आत्मतत्त्वाहून भिन्न आहे. त्या आत्मभिन्न तत्त्वापासून उत्पन्न होतात असें मानावें लागतें. भोगाचेंहि तसेंच. भोग भोगण्याला संवेदनशक्तिसंपन्न असा ज्ञाता लागतो. तो ज्ञाता चेतन पुरुषाच्यारूपानें सांख्यांनी मानला आहे. यावरून पुरुषाच्या भोगाकरितां प्रकृतीचें अस्तित्व व प्रवृत्ति आहे हें बौद्धिकदृष्ट्या सिद्ध होतें. तसेंच अपवर्गहि प्रकृतीचेंसुद्धां उद्दिष्ट आहे हेहि तसेंच दिसून येतें. मोक्ष मिळविण्याची प्रवृत्ति निष्क्रीय अशा ज्ञानरूपांत प्रकृतीच्या सहाय्याशिवाय होऊं शकत नाहीं. प्रकृतीनें उत्पन्न केलेले भोग भोगून त्यांचा वीट, व त्रिविध ताप असह्य झाल्यामुळें ज्यावेळीं प्रकृतिजन्य अशा बुद्धिमध्यें वैराग्य व वितृष्णा उत्पन्न होते, त्यावेळीं या त्रिविध तापांतून आत्यंतिक सुटका होण्याचा मार्ग प्रकृतीशीं तादात्म्य पावलेला जीव करतो. मग सत्वगुणाच्या योगानें ज्यावेळीं ज्ञान शुद्ध वासनारहित होतें त्यावेळीं प्रकृतिपासूनचें आपलें पृथक्त्व जीवाला कळतें आणि या अविवेकजन्य संबंधापासून तो मुक्त होतो. बुद्धिजन्य विवेकापासूनच पुरुषाला प्रकृतिपासून आपलें पृथक्त्व कळतें व अपवर्ग प्राप्त होतो. यावरून अपवर्गहि प्रकृतीचें उद्दिष्ट आहे हें सिद्ध होतें. बुद्धि हें प्राकृतिक तत्त्व आहे. आत्म्याशीं त्याचा कांहींच संबंध नाहीं. आत्मा केवळ जाणीवरूप असल्यामुळें तो फक्त जाणतो, विचार करीत नाहीं. विषयाप्रमाणेंच विचारहि आत्मप्रकाशानेंच प्रकाशतात, जाणले जातात विचार करणें हें बुद्धीचें काम आणि ती तर प्रकृतिजन्य. यावरून "पुरुषस्य भोगापवर्गार्थं दृश्यम् ।" ही उक्ति सार्थ होते. दृश्याचा पसारा अविवेक असेपर्यंतच भोगाचें कारण. विवेक झाल्यावर तेंच दृश्य अपवर्गाचें कारण होतें. असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

३. आपल्या अनुभवाची सोपपत्तिक सुसंगति येथवरच लावतां येते. भोग म्हणजे काय हें सांगतां येतें. किंबहुना तें सांगण्याचीं आवश्यकताहि नाहीं. प्रापंचिक दशंत त्याचा प्रत्यय येतोच. त्यामुळें त्याचें स्वरूपहि कळतें. पण अपवर्ग मात्र असा आपल्या अनुभवाचा विषय नसल्यानें अपवर्ग म्हणजे काय हें बुद्धीच्या पलिकडे असलें तरी अंधुक कल्पना देण्याकरितां सांगावें लागतें. नाहीं तर तेवढ्या प्रमाणांत तत्त्वज्ञानच अपुरें रहातें. तें कैवल्य किंवा अपवर्ग म्हणजे काय तें आतां पाहूं.

४. 'पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति ।" पुरुषार्थ साध्य झाल्यामुळें ज्यांना कांहींच प्रयोजन उरलें नाहीं अशा निष्क्रय गुणामुळें उत्पन्न झालेलें कैवल्य म्हणजेच आत्म्याची स्वरूपस्थिति,

केवळ चैतन्यमात्रत्व. बद्धावस्थेंत देखिल आत्मा स्वप्रतिष्ठितच असतो. पण प्रकृनीच्या अनादि संबंधानें तिच्याशीं तादात्म्य पाऊन आपण प्राकृतिकच आहोत असें मानतो. लोखंडांत अग्निप्रवेश व्हावा त्यावेळीं तो लोहाकार अग्निरूप लोह भासावा. त्याप्रमाणें चैतन्य जडाश्रित होऊन जडरूप भासतें, देहात्मरूप भासतें हा जो भास, तो अविवेकसंबंध नष्ट झाला कीं थंड झालेल्या लोखंडाच्या गोळ्यांतून अग्नि निघून जाऊन गोळा व उष्णता पृथक्, स्वतंत्र व्हावीत. त्याप्रमाणें चैतन्यहि स्वतंत्र होतें. असा अपवर्गाचा सांख्यसिद्धांत आहे.

५. याचा विचार थोडा काळजीपूर्वक केल्यास बुद्धीला आवश्यक म्हणून गृहित धरलेल्या असिद्ध गोष्टी ध्यानीं येतात. जड प्रकृति व चेतन आत्मा यांचा अशक्य वांटणारा संबंध कां व कसा हेंच समजत नाही. अपवर्ग हें जर उद्दिष्ट तर त्यासाठीं प्रारंभीं प्रकृतीचा बंध मानणें अनावश्यक आहे. प्रकृतीच्या संबंधापूर्वी आत्मा नित्यमुक्तच होता. तसेंच प्रकृतीच्या संबंधानंतर उत्पन्न होणारा अविवेक चेतन आत्म्यास होऊं शकत नाहीं. चेतन आत्मा केवळ प्रकाशरूप असल्यामुळें त्याला विवेक वा अविवेक दोन्हीहि नाहींत. मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार हें प्रकृतिजन्य अंत:करणचतुष्टय विवेकाचें व अविवेकाचें अधिष्ठान आहे. अविवेक व्हावयाचा तर तो प्रकृतीला पुरुषाला नव्हे. तसेंच सुटकेची, मोक्षाची इच्छा व्हावी तर तीहि प्रकृतीलाच. कारण पुरुषाला स्वत:ला इच्छा म्हणून असत नाहीं. इच्छा हें देखिल प्राकृतिक तत्त्व आहे. त्यांच्या मताप्रमाणें द्रष्टा केवळ दृष्टिशक्तिसंपन्न आहे, म्हणजेच शुद्ध जाणीवरूप आहे. इच्छेची जाणीव होईल पण जाणीवेला इच्छा होऊं शकत नाहीं. असाच सांख्यांचा सिद्धांत आहे. मग पुरुषाच्या अपवर्गाकरितां प्रकृति दृश्यांचा पसारा मांडते हें म्हणणें त्यांच्याच पारमार्थिक मत्याला धरून उपपन्न होत नाहीं.

६. तसेंच चेतन आत्मे अनंत हेंहि बुद्धीला पटण्यासारखें अगर समजण्यासारखें नाहीं. निराकार, निर्गुण, शुद्ध चेतन आत्मे एकमेकापासून भिन्न कसें रहातील ? दोन वस्तूंत भेद करणारा असा विजातीय पदार्थ असावा लागतो. मग दोन निराकार व सजातीय अशा जाणीवरूप आत्म्यांत भेद कसा कल्पनीय ठरतो ? तसेंच सांख्यांच्या मताप्रमाणें कैवल्यावस्थेंत चैतन्यरूप आत्म्याला जड प्रकृतिहि दिसत नाहीं तसेंच इतर बद्ध व मुक्त चेतन आत्मेहि दिसत नाहींत. ही तर विवेकानें प्राप्त झालेली परमार्थस्थिति. तर तेंच सत्य अंतिम म्हणून सांख्यांनीं मानावयास पाहिजे होतें. तेव्हां हीं वैगुण्यें काढून टाकलीं म्हणजे प्रकृतीचें जडत्व-चेतनांचें नानात्व हीं काढून टाकल्यास सांख्यांचें तत्त्वज्ञान अनुभवाशीं सुसंगत

होतें. ज्ञानेश्वरानीं सांख्य तत्त्वज्ञान स्वीकारतांना हाच सारासारविवेक दाखविला आहे. तें कसें तें आतां पाहूं.

७. सांख्यांची प्रकृति आत्मभिन्न मानल्यामुळें जड म्हणावी लागली गेली. ज्ञानेश्वरानीं तिला सत्तारूप पुरुषाची क्रियारूप शक्ति असें दाखऊन तिचें जडत्व व भिन्नत्वहि काढून टाकलें. तिला पुरुषाची छाया असें दाखऊन ती पुरुषाकार आहे असेंहि ध्वनित केलें. पण त्याचवरोवर त्यांचें वैलक्षण्यहि सूचित केलें. "माझीच हे विवली। गुणात्मक साऊली। कीं मजचि आड ठेली। जवनीक जैसी॥" माझीच सावली असणारी ही प्रकृति मलाच पडद्याप्रमाणें आवरणरूप होते. या ठिकाणीं ते सावलीला "पडली" असें न म्हणतां "विवली" असें उद्देशपूर्वक म्हणतात. यांत खोल अर्थ आहे. तो ध्यानीं घेणें जरूर आहे. सावली पडते ती ज्याची असते त्याच्याहून भिन्न ठिकाणीं म्हणून या सावलीनें तो पदार्थ झांकला जात नाहीं. पण प्रकृति ही अशी सावली आहे कीं ती ज्याची आहे त्याच्यावरच तेवढी पडते. व म्हणूनच ती त्याला झाकूं शकते. तेव्हां याचा तात्त्विक अर्थ काय ?

८. मूळतत्व ज्ञानरूप म्हणूनच सदैव अज्ञेय. ही त्याची प्रकृति असल्यामुळें जाणण्याच्या इच्छेनें ज्ञानाला जडाकार ज्ञेय व परिच्छिन्न अशा ज्ञानाचा ज्ञाता व्हावें लागतें. म्हणून मूळच्या प्रकृतिमुळेंच अपरिच्छिन्न अशा ज्ञानरूपाला अल्पज्ञ जीव व्हावें लागते. अल्पज्ञ जीव झाल्यामुळें आपलें अनंतपार ज्ञानरूप तो पाहूं शकत नाहीं. हेंच आत्मस्वरूपाचें प्रकृतिरूप आवरण. आवरणरूप अशा त्या सावलीचें अविनाभावरूप आहे. तसेंच तें प्रकृतीचेंहि आहे हेंच या दृष्टांतावरून दिसून येतें. पदार्थाला सोडून कांहीं केल्या सावली भिन्न ठिकाणीं स्वतंत्रपणें राहूं शकत नाहीं. तसेंच पुरुषाला सोडून प्रकृतिहि भिन्न व स्वतंत्र राहूं शकत नाहीं.

९. ज्ञानस्वरूपाची प्रकृति ज्ञानस्वरूपालाच अल्पज्ञ कशी करते ? प्रकाशाची छाया प्रकाशालाच आवरण कशी घालते ? हेंहि ज्ञानेश्वर स्पष्टपणें सांगतात, कीं दिवा जळण्यामुळेंच काजळी उत्पन्न होते व तिनें दिव्याचा प्रकाश मंद होतो. हा नित्याचाच अनुभव आहे. दिवा जर जळत नसेल तर काजळीची उत्पत्तिहि अशक्य पण त्याचवरोवर प्रकाशहि अशक्य. ज्ञानस्वरूपाचीहि तीच स्थिति आहे. प्रकाशरूप ज्ञानाला सतत तेवत रहाण्याला सतत ज्ञेय जाणत राहिलें पाहिजे. या आवश्यकतेमुळेंच सर्वच ज्ञान व सर्वच ज्ञेय असे स्वतःच आत्मरूप असतांना तें अनुक्रमानें पहाण्यासाठीं परिच्छिन्न दृष्टियुक्त असा द्रष्टा या आत्मरूपाला व्हावें लागतें. सारेच एकावेळीं जाणावें तर सर्वच एकावेळींच जाळल्यानें दाह्य पदार्थाच्या अभावीं अग्नि जसा नष्ट व्हावा, तसें ज्ञान सुद्धां ज्ञेयाभावीं

ज्ञानरहित, प्रकाशरहित होऊन जाईल. शिवाय आत्मस्वरूपांत ज्ञान व ज्ञेय एकाकार असल्यामुळें तिथें ज्ञेयाचें ज्ञानहि अशक्य. जसें जीभ व गोडी एकरूप झाली तर गोडीचें संवेदन अशक्य. म्हणून परिच्छिन्नदृष्टीनें अनंत ज्ञेय अनंत काळ पहात रहाणें यांतच ज्ञानाचें आणि त्याच्या जाणण्याच्या शक्तीचें सार्थक्य आहे.

पण यामुळेंच प्रकाशरूप आत्मा परिच्छिन्न ज्ञानानेंच आवृत होतो हीच त्याची काजळी. या काजळीमुळें आत्मस्वरूप आहे तसें दिसेनासें होऊन प्रपंचरूप ज्ञान व काजळी. असा अहंकाराचा जीव यांचेंच तेवढें ज्ञान होतें.

१०. अशा रीतीनें सांख्यांची बंधरूप असणारी प्रकृति आत्म्याची स्वाभाविक शक्तिच असें दाखऊन प्रकृतीच्या बंधाची उपपत्ति ज्ञानेश्वरानीं लाऊन दाखविली. सांख्य तत्त्वज्ञानाप्रमाणें कैवल्यावस्थेंत प्रकृति दिसत नाहीं हें त्यानीं मान्य केलेंच आहे. फक्त व्यावहारिक दशेंत मानलेंलें तिचें स्वतंत्र अस्तित्व व आत्मभिन्नत्व तेवढें ज्ञानेश्वरानीं काढून टाकलें. कैवल्यावस्थेंत ज्याप्रमाणें आत्मभिन्न प्रकृति दिसत नाहीं तशीच ती साक्षात्कारांतहि दिसत नाहीं हें दाखऊन बौद्धिकदृष्ट्या सांख्यांनीं अनिवार्य मानलेलें तत्त्व साक्षात्कारच कसा उपपन्न करतो हें दाखऊन ज्ञानेश्वरानीं सांख्यांच्या बौद्धिक वादाला साक्षात्काराच्या प्रमाणाचा आधारहि दिला.

११. ज्ञानेश्वरांचीं सारींच प्रकृतिविषयक वचनें इथें उद्धृत करून त्याचा विचार करणें विस्तारभयास्तव टाळावें लागत आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें तर ज्ञानेश्वरानीं सांख्याच्या प्रकृतीचें बेमालुम रूपांतर करून आपल्या तत्त्वज्ञानांत तिला एकरूप आत्मसात् केलें आहे. या ग्रंथांत पूर्वींच अनेक वचनांचा उहापोह केलाच आहे तो ध्यानीं घ्यावा. यावरून अभ्यासकाला त्याची पुरेशी कल्पना येईल असें वाटतें.

१२. सांख्यांनीं मानलेलें चेतनाचे नानात्वहि ज्ञानेश्वरानीं असेंच काढून टाकलें आहे. संसारांत प्रत्यक्ष दिसणारें चेतनाचें नानात्व सांख्यांनीं गृहित सत्य म्हणून धरलें. आणि कैवल्यावस्थेंत मुक्त आत्म्याला जरी इतर मुक्त वा बद्ध जीव दिसत नसलें तरी त्यांचें एकत्व सांगणें बौद्धिक दृष्ट्या अशक्य असल्यामुळें सांख्यांनीं त्या एकत्वाकडे केवळ अंगुलीनिर्देश केला आहे. चेतन आत्मा मुक्त झाला कीं तो एकाकी अवस्थेंत असतो. व तेंच त्याचें कैवल्य. त्यानें तत्त्वज्ञान सांगणें अशक्य. पण घडीभर तेंहि शक्य मानल्यास तोहि चेतनाचें नानात्व सांगूं शकणार नाहीं. त्याचा अनुभव त्याचें एकटयाचेंच अस्तित्व दाखवितो. इतर

चेतन वा अचेतन पदार्थ त्याला दिसतच नाहींत. मग त्याचें अस्तित्व तो मानणार तरी कसा ? अंतिम सत्याच्या दृष्टीनें सांख्यांनीं गर्भित ठेवलेलें हे एकत्वाचे तत्त्व ज्ञानेश्वरानींच उघड व उद्घोषित केलें. केवळ कैवल्यावस्थेंतच नव्हे तर संसारावस्थेंतहि आत्मभिन्न अशी जड प्रकृति व चेतनाचें नानात्वहि नाहीं हें दाखऊन पारमार्थिक सत्य व्यवहारदशेंतहि व्यवहाराचा बाध न करतां सत्यच असतें हें आपल्या विलासवादानें त्यानीं दाखऊन दिलें. याचकरितां आकार व आकार धारण करणारी वस्तु यांच्यांतील भेद त्यांना भिन्न करीत नाहीं तर त्यांच्या ऐक्याशीं अभिन्नच असतो. भिन्नतेंतहि त्यांच्या अभेदाचे समर्थनच करतो.

१३. सांख्याचें तत्त्वज्ञान त्याचें पारमार्थिक रूपांतर करून जसें ज्ञानेश्वरानीं स्वीकारलें तसेंच व्यवहाराची उपपत्ति लावणारी त्यांची सृष्टिप्रक्रियाहि त्यानीं स्वीकारली. किंवहुना वेदांतानें यापूर्वीच तिचा स्वीकार केलाहि होता. पण या प्रक्रियेत ज्ञानेश्वरांना विशेष महत्त्व वाटत नव्हतें, हिं तत्त्वें चोवीस कीं छत्तीस तीं कितीहि मानावीत अशा त्यांच्या वचनावरून दिसून येतें. प्राकृतिक प्रपंचाचे विभाग पाडून त्यांचें परिगणन करतांना कोणती सोयीस्कर अशी व्यवस्था लावावी या अडचणीचा अनुभव आपला नित्याचा आहेच. अशा अनुभवाच्या गोष्टींचें पृथक्करण आपण आपल्या सोयीप्रमाणें करतो. भौतिक सृष्टि, वनस्पतिसृष्टि, जीवसृष्टि, मानवसृष्टि असे सोईस्कर विभाग आपण करतो. त्यावेळीं त्यांत कांहीं समानता कांहीं वैशिष्ट्य हेंहि पाहतों. जड विभागांत दगडाप्रमाणें पाणी देखिल येतें. तद्वत्च वनस्पतिमध्यें आंवा, चंदन आदिप्रमाणें कांटेरीं झाडें झुडुपेहि येतात. प्राणीवर्गामध्यें उडणारे, पोहणारे, सरपटणारे असें येतात. तर मानव विभागांत अनेक वंशांची भिन्नता असते. हे विभाग या पद्धतीनेंच पाडले पाहिजेत असेंहि नाहीं. चर अथवा अचर असा भेद पाडूनहि केवळ दोनच विभागांत साऱ्या पदार्थांची विभागणी करतां येते. जड, चेतन अशा प्रमाणेंहि करतां येते. तेथें प्रश्न फक्त सोईचा आहे, तत्त्वाचा नव्हे. म्हणून अशा अवांतर प्रक्रियेवद्दल फारसा आग्रह धरण्यांत अर्थ नाहीं. असें प्रकाशात्माचार्यहि म्हणतात. "यथा कथंचिन्निमित्तं कल्पयितव्यम् । व्यवहाराविसंवादाद्भ्रांतित्वायोगात् ।" अनुभूत सत्य मान्य. परमार्थसत्य मान्य मग एकापासून दुसरें कसें निघालें याची कोणतीहि सोयीस्कर उपपत्ति द्यावी. ज्ञानेश्वरानींहि हीच निराग्रही वृत्ति अवांतर सत्याच्या बाबतींत ठेवली आहे. आपल्या तत्त्वज्ञानांत त्यामुळें विघाड वा विघात होणार नाहीं एवढी दक्षता मात्र त्यानीं घेतलेली आहे.

ही दक्षता त्यानीं कशी घेतली हें पहाणें मोठें मनोरंजक आहे. त्यामुळें

सांख्याच्या तत्त्वज्ञानाचें सत्य स्वरूप त्यानीं कसें हेरलें व त्याचा उपयोग आपल्या तत्त्वज्ञानांत कसा करून घेतला हें दिसून येतें.

१४. आपल्या सर्व अनुभवाची विभागणी दोनच तत्त्वांत करून सांख्यांनीं ती बुद्धिवादानें सुसंगत करून दाखविली होतीच. हें साध्य करण्यांत त्याच्यामागें अपार बौद्धिक परिश्रम होता. हे करण्यांत अनेकांचे श्रम खर्ची पडले होते. एवढी बौद्धिक संपत्ति वाया दवडणें ही ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टिनें उधळपट्टीच ठरली असती. ती बौद्धिक नुकसानीच झाली असती. ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वी सांख्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा पारमार्थिकदृष्ट्या समंजस अर्थ लावण्याचा प्रयत्न कोणी केल्याचें माझ्या पहाण्यांत नाहीं. ज्ञानेश्वरानीं मात्र वरवर दिसणाऱ्या त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या अंतरंगात बुडी मारून सत्य हस्तगत केलें. सांख्यांचीं दोन तत्त्वें बौद्धिक दृष्ट्या निरपवाद होतीं. त्याला विरोधहि कोणी करूं शकला नसता. स्वत: चेतन व इतर पदार्थ जड हा प्रत्येकाचा अनुभवच तें सिद्ध करण्याला पुरेसा होता. पण वरवर दिसणारा त्यांच्यातील भेद काढून टाकण्याकरितां. साक्षात्काराची आवश्यकता होती. तो साक्षात्कार ज्ञानेश्वरांना झालेला असल्यामुळें वरवर दिसणारें जडहि शेवटीं चैतन्यरूपच कसे आहे हें ज्ञानेश्वरांना दिसून आलें त्यामुळें नंतर सांख्यमताला विजातीय अशी जोड त्यानीं दिली नाहीं. तर साक्षात्काराशीं सांख्यांचें तत्त्वज्ञान एकरूप केलें.

१५. व्यावहारिक दशेंत जड चेतन यांचें एकत्व सांगणें आणि तें सिद्ध करणें अशक्य असल्यामुळें प्रारंभीं हीं दोन तत्त्वें मानावींच लागतात. न मानलीं तर अनुभवाची उपपत्तिच देतां येत नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वरानींहि सृष्ठीची उपपत्ति लावण्याकरितां हीं दोन तत्त्वें मानलीं. पण तेवढ्यावरच ते थांवले नाहीत. परस्परविरूद्ध असणारीं हीं दोन तत्त्वें त्याहून व्यापक अशा अंतिम सत्याचें व्यवहारिक आविष्कार आहेत असेंच त्यानीं दाखऊन दिलें. ते म्हणतात :- प्रकृति पुरुष दोन्हीं । उपजलीं जयाच्या अमनमनीं ।" ज्याच्या अमन अशा मनांत प्रकृति आणि पुरुष हीं दोन्हीं उत्पन्न झालीं, तें तत्त्व अंतिम होय. आपल्या मनांत जशी मानसिक सृष्टि उत्पन्न होते तशी अंतिम सत्याच्या मनविलक्षण मनांत ही दोन्हीं तत्त्वें उत्पन्न झालीं. चेतन आत्मा जेवढा या ज्ञानसृष्टीचा आविष्कार तेवढाच जडरूप प्रकृतिहि आविष्कारच. मनांत ज्याचा जन्म होतो तो पदार्थ मानसिक म्हणून ज्ञानरूपच असला पाहिजें. चैतन्याच्या मनांतून जडाची उत्पत्ति अकल्पनीय आहे.

१६. मग ज्ञानरूप असणारी प्रकृति जडरुप कां भासते याचें उत्तरहि

आपल्या मानसिक सृष्टीकडे पाहिल्यास मिळतें. दगडाची, प्राण्याची, वा मनुष्याची इतकेंच काय ईश्वराचीहि अशीच कल्पना केल्यास त्यांच्यांतील फरक ते ज्ञानरूप म्हणून नाहींसा होत नाहीं. जडामध्यें कल्पना जडाकार तर तीच चेतनामध्यें चेतनाकार होते. काल्पनिक म्हणून दगड कांहीं चेतन किंवा मानव कांहीं दगड होत नाहीं. ईश्वराची कल्पना पूज्यभाव निर्माण करते हें मानस पूजेंत दिसून येतें. अशीच स्थिति चैतन्याच्या आद्य संकल्पांत असते. आपलें मन परिच्छिन्न असल्यामुळें तें एकाच वेळीं अनेक आणि विरूद्ध कल्पना करूं शकत नाहीं. पण सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान अशा आद्य संकल्पांत ही परिच्छिन्नत्वाची मर्यादा नसल्यामुळें अनंत व परस्परविरूद्ध अशाहि कल्पना एकाच वेळीं उद्भवलेल्या म्हणजेच प्रकट झालेल्या असतात. कारण कल्पना नव्यानें कांहीं निर्माण करीत नाहीं. अंतरंगांत असलेलेच वहिर्भूत म्हणून प्रकट करते. सारेच ज्ञानाकार ज्ञानांत सदैव अंतर्भूतच असतात. इच्छेच्या स्फुर्तीनेंच ते प्रकट होतात. अल्पज्ञ जीवाला ते ज्ञानाकार पहातांना उत्पत्ति, स्थिति, लय असा अनुक्रम भासतो. पण सर्वच कल्पनाप्रमाणें देश व काळ याहि कल्पनाच असल्यामुळें सर्वज्ञ संकल्पांत संपूर्ण काळ व संपूर्ण अवकाश एकाच वेळी व एकाच स्थळीं अस्तित्वांत असतात. म्हणजेच देश कालातीत असतात. यासाठींच ज्ञानस्वरूपाच्या मनाला ज्ञानेश्वरानीं अमन मन असें म्हटलें आहे. एवढें सांगितल्यावर प्रकृति पुरुषाचा भेद आकारगत आहे तत्त्वगत नव्हे असें दिसून येतें. जडाकार प्रकृतिरूप कल्पना केली कीं ती जडरूप भासते. पण कल्पना अगर कल्पित वस्तु कांहीं जड होत नाहीं. तर आकारच तेवढा जडाचा असतो. म्हणजे जडाचा देखावा मात्र असतो. हें दाखविल्यावर प्रकृति पुरुष यामधील भेद मूलतत्त्वांत नाहींसा होतो असें दिसून येतें.

१७. अनुभवामृतांतहि शिवशक्ति असें द्विदल तत्त्व मानून प्रपंचाची उपपत्ति लावली. पण तीं मूलभूत व स्वतंत्र अशीं मानलीं असतीं तर त्यांचें एकत्व साधणें अशक्य होतें. म्हणून त्या दोघांचा एकत्वांत समावेश करण्याकरितां मूलतत्त्व सर्वसमावेशक आहे. त्याचेच शिव व शक्ति हें बुद्धीला दिसणारे आकार आहेत हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "आपुला साची वावो। दोघेहि जिये।" आपल्या सत्यस्वरूपांत, तात्त्विकरूपात हीं दोन्हीं तत्त्वें वायफळ होतात, तत्त्व म्हणून न रहातां आविष्कार म्हणून दिसून येतात.

१८. मग अंतिम सत्य जर एकच एक एकरूप, एकरस तर प्रकृति पुरुषाचें किंवा शिवशक्तीचें द्वैत ज्ञानेश्वरानीं मानलें कां हा प्रश्न उपस्थित होतो. एकच एक तत्त्व मानणाऱ्याला भेदाची सयुक्तिक उपपत्ति तर दाखवितांच येत नाहीं पण त्यांचें तत्त्वज्ञान सांगणें त्याच तत्त्वज्ञानाला धरून अशक्य होतें. "हेतोरद्वैतसिद्धि-

श्चेद्द्वैत स्याद्धैतुसाध्ययोः । हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैतं वाङ्मात्रतो न किम् ॥" हेतूनें जर अद्वैताची सिद्धि होत असेल तर हेतु व साध्य यांचेंच द्वैत शिल्लक रहातें. हेतुशिवायच ती होत असेल तर द्वैताचीहि सिद्धि तशीच कां होऊं नये ! म्हणून एकच एक तत्त्व मानलें तर "मूकतैव तेषांश्रेयसी ।" त्यांनीं तोंड मिटावें हेंच बरें. ज्यानीं ज्यानीं एकच एक तत्त्व मानलें त्यांना आपल्या सर्व अनुभवाची उपपत्ति देतां आलेली नाहीं. एकच एक तत्त्व तशांत तें अविकारी मग तेथें भेद आणि भिन्न पदार्थ यावेत तरी कसें ? भेद तर प्रत्यक्षसिद्ध. त्याचा अपलापहि करतां येत नाहीं. याकरितां मूलतत्त्व एक मानून त्याच्या एकत्वाला अविरोधी असे द्वैताविष्कार मानून ज्ञानेश्वरानीं भेदाची उपपत्ति दिली व तत्त्वाचें एकत्वहि अभंग राखलें बौद्धिक दृष्टया मात्र या दोन तत्त्वांच्या पलिकडे जाऊन एक तत्त्व सिद्ध करतां येत नाहीं. तसें सिद्ध करणारी बुद्धिच भिन्न रहाते व भेद तसाच अक्षत रहातो. तत्त्वाचें एकत्व हा साक्षात्काराचा विषय आहे तत्त्वज्ञानाचा नव्हे. तत्त्व-ज्ञान हें केवळ त्याकडे अंगुलीनिर्देश करतें. त्या दिशेकडे पाहिल्यास पाहणाऱ्याला अंगुलीनिर्देशाहून भिन्न अशा पदार्थाचा साक्षात्कार होतो. हें सांगतांता ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "मोटकें गुरूमुखें उदैजत असे । आणि हृदयीं स्वयंभचि असे ।" गुरू-मुखानें अंगुलीनिर्देश अशा उपदेशरूपानें तें उदयाला येतें. पण वस्तुतः तें हृदयांतच म्हणजे आत्मस्वरूपांतच स्वयंभू, स्वतः सिद्ध व सदैव सिद्ध असेंच असतें. म्हणून गुरूला उद्देशून, गुरूचें अपार ऋण मान्य करूनहि ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "कोणाचें कांहीं न घेसी । आपुलेंहि कांहीं न देसी ।" हे गुरुदेवा; तुम्ही कोणाचें कांहींहि घेत नाहीं, तसेंच स्वतःचें असें कांहीं देतहि नाहीं. म्हणजेच साक्षात्कार गुरूहि देत नाहींत. तो स्वयंभू असाच असतो. गुरू तत्त्वाचा उपदेश मात्र करतात, साक्षात्कार मात्र ज्याचा त्यालाच. अशा रीतीनें उपयुक्त असलेलें पण सत्यांशरूप असें सत्य प्रकृति पुरुषाच्या स्वरूपांत ज्ञानेश्वरानीं स्वीकारलें व साक्षात्काराच्या अंतिम सत्यांत त्याचा समावेश करून द्वैत नाहीसें केलें तसेंच अद्वैत उपपन्न केलें.

—o—

प्रकरण ६ थे

शैवागम.

सारासारविचार व स्वीकार

१. तिसरा प्रवाह शैवाद्वैवाचा. या वादांत मूल तत्त्व एकरूप पण द्विदल असें मानलें आहे. त्या योगानें अद्वैतांत द्वैताची उपपत्ति लावतां येते हें दिसून आलें. दोन तत्त्वें मानलीं म्हणजे द्वैत होतें. ही गणिती कल्पना चुकीची आहे असें आपल्या अनुभवाचें पृथक्करण केल्यास दिसून येतें. डोळ्याला वस्तूचें स्वरूप दिसतें तसें जीभेला रस त्वचेला स्पर्श अशा प्रकारें पंचेंद्रियांना पांच भिन्न प्रकारचें ज्ञान होतें. हा परिणाम बुद्धीच्या पृथक्करणात्मक अशा गुणाचा होय. बुद्धि ही वस्तु-स्वरूप एकाचवेळीं संपूर्णत: जाणूं शकत नाहीं. त्यासाठीं ती इंद्रियावर अवलंबून असतें. भिन्न भिन इंद्रियांच्या भिन्न भिन्न संवेदनांचें एकत्रीकरण करूनच बुद्धि वस्तुस्वरूप ज्ञानरूपानें चित्रित करते. वस्तूच्या एकत्वांतच भिन्न संवेदनांचें एकत्व असतें हे येथें दिसून आलें. मूलतत्त्वाच्या बाबतींतहि बुद्धीच्या या पृथक्करणात्मक स्वभावामुळेंच एकच असणारें तत्त्व द्विरूप भासतें. या दोघांचीहि आवश्यकता बुद्धीला भासते व पटते. हें द्विरूप सत्ता व शक्ति होय. तत्त्वाला अस्तित्व पाहिजें ही गोष्ट प्रारंभींच मान्य करणें भाग आहे. अस्तित्वच नसणारें तत्त्व तत्त्वच असणार नाहीं हें उघड आहे. म्हणून सत्ता हें तत्त्वाचें एक मूलरूप मानलेंच पाहिजे. पण केवळ निष्क्रिय आणि अज्ञात अशी सत्ता ती असून नसून सारखीच. ती तत्त्व म्हणून समजली जाण्याकरितां तिच्यांत अर्थक्रिया पाहिजे. तिनें कांहीं तरी परिणाम करणारें कार्य केलें पाहिजे. करीत राहिलें पाहिजें. निदान स्वत:चें ज्ञान तरी उत्पन्न केलें पाहिजे. निष्क्रिय सत्ता हें करूं शकत नाहीं. याकरितां मूल तत्त्वाला शक्तिरूपहि मानणें बुद्धीला आवश्यक आहे. बुद्धीला आवश्यक म्हणून हीं दोन रूपें मानावीं लागलीं तरी त्यामुळें तीं दोन होत नाहींत हेहि बुद्धीलाच मानावें लागतें.

२. वर दाखऊन दिल्याप्रमाणें शक्तिशून्य सत्ता असत्प्राय होते तर सत्ता-

शून्य शक्ति हीहि श्यून्यवत् होते. दोन्ही एकरूप असल्या तरच दोघांनाहि सत्यत्व येतें, व सार्थक्य लाभतें. हेच तत्त्व ज्ञानेश्वरानीं स्वीकारलें अनुभवामृताच्या पहिल्या प्रकरणांत याचें रसाळ, हृदयंगम वर्णन दांपत्यविलासाच्या रूपानें त्यानीं केलें आहे. काव्यमय भाषेंत कांटेकोर शास्त्रीय सत्य सांगण्याचा तो एक अपूर्व चमत्कारच आहे. त्यांत वरील तत्त्वसरणी त्यानीं कशी मांडली आहे तें पाहूं.

३. प्रारंभी अंतिम तत्त्व हें एक किंवा दोन असें गणिताच्या संख्येंत सांगतां येण्यासारखें नाहीं हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "एकचि नव्हे एकसरें । दोघां दोनीपण नाहीं पुरे ।" हें तत्त्व निव्वळ एकच एक नाहीं म्हणून तें पुरें दोनहि नाहीं. तत्त्वाच्या बाबतीत एक आणि दोन यांच्यामधील अपूर्णांक येत नाहींत. यावरून एकच तत्त्व पण द्विदल किंवा द्विरूप आहे असेच ते दाखवितात. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं रूपें जरी दोन दिसलीं तरी वस्तु मात्र एकच आहे. "जें दोनीपण मिळोनि ऐकीं । नेदितिचि कवतिकीं । एकपण फुटो ।।" हें एक, दोन मिळून एक होणारें, एक आहे. दुसऱ्याला वगळणारें एक नव्हे. पण एकाहून अधिक होणारें तें दोनहि नव्हे. याचें स्पष्टीकरण या मूल तत्त्वाच्या स्वरूपांतच सांपडतें. हें दाखऊन देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "जेणें देवें संपूर्ण देवी । जियेविण कांहींना तो गोसावी ।" ज्या देवाच्या योगानेंच देवी संपूर्ण घडली गेली आहे. देवींत देवाशिवाय भिन्न असें कांहींच नाहीं. तिच्या शिवाय तोहि असत्प्रायच होतो. शक्तिशिवाय सत्ता असत्प्राय होते हेंच तत्त्व वरील वर्णनांत ज्ञानेश्वरानीं मांडलें आहें. हेंच पुनः एकवेळ स्पष्ट करून सांगतांना ते म्हणतात :- "जिथे प्राणेश्वरीवीण । शिवीहि शिवपण । थारो न शके आपण । शिवें घडली ।।" शक्तिशिवाय शिवामध्ये शिवपण राहूंच शकत नाहीं. कारण शक्ति हीच मुळीं शिवाच्या उपादान द्रव्यानें घडली आहे. एक उदाहरण घेऊन पाहिल्यास याचा अर्थ स्पष्ट होईल. अग्नीची सत्ता म्हणजेच त्याची जळत रहाण्याची क्रियाशक्ति. तेंच अग्नीचें अस्तित्व. उष्णता हें जसें अग्नीचें अविभाज्य अंग. त्यानेंच ती घडविली. उष्णतेच्या या क्रियाशील शक्तिशिवाय अग्नि हा अग्निच राहूं शकत नाहीं. तसेंच शिवानेंच बनलेली शक्ति हीच शिवाला शिवपण देते. आणि त्याच्या शिवपणामुळें आपण शक्ति होते.

४. मग हीं दोन रूपें अशीं भिन्न कां मानावींत ? याचें कारण त्यांचें आकारवैलक्षण्य. सत्य हें नाम आहे. क्रिया हे आख्यात (धातु) आहे. नाम आणि क्रिया-आख्यात एक असल्याची कल्पना बुद्धीला करतां येंत नाहीं. हेच त्याचें कारण. शिवाय क्रिया एकरूप अचल नसल्यामुळें तीला एकटीलाच अंतिम सत्य

म्हणतां येत नाहीं. सत्याची व्याख्याच मुळीं :– "सत्यंनामाव्ययं नित्यमविकारि तथैवच ॥" अशी असल्यामुळें क्रिया हें अंतिम सत्य होऊं शकत नाहीं. स्थिर क्रियेची कल्पना तिच्या स्वरूपाशीं विसंगत विरूद्ध आहे. क्रिया म्हणजेच पालटणारी गोष्ट. शिवाय करण्यापूर्वी ती अस्तित्वांत असत नाहीं. क्रियेचा उपशम झाल्यावर ती नाहींशी होते. यावरून ती नित्य नाहीं हे सिद्ध झालेच. दुसरें म्हणजे क्रिया इच्छाजन्य, प्रवृत्तिजन्य आहे. सत्य मात्र इच्छेनें अगर प्रयत्नानें निर्माण करतां येत नाहीं. "कर्तव्यं हि कर्तव्यत्वादेवांसिद्धस्वभावम् ।" एकादी गोष्ट केली पाहिजे म्हणजेच ती करण्यापूर्वी आस्तित्वांत नव्हती असेंच सिद्ध होतें. सत्ता मात्र कोणत्याहि काळीं नव्हती असें म्हणतां येत नाहीं. मग असें हें असिद्ध असें तत्त्व कसें मानतां येईल ? मग सत्तेलाच तरी एकच एक अंतिम सत्य कां मानूं नये ? याचेंहि उत्तर वर दिलेलेंच आहें. ते म्हणजे शक्तिहीन सत्ता सिध्दच होणार नाहीं. याकरितांच बौध्दिक अपेक्षेनें तत्त्वाचें सत्ता व क्रिया असे द्विरूप मानावें लागतें. पण तें अंतिम सत्य म्हणून द्वैत नव्हे. याचा प्रत्यय साक्षात्कारांतच येतो. तेथें ते शिव आणि शक्ति एवजीं सत्ताकार व क्रियाकार झालेलें एकच तत्त्व अंतिम सत्य म्हणून प्रकाशतें.

५. येथवरच शैवागम व ज्ञानेश्वर यांच्या मतांत सुसंवाद आहे. पण अंतिम सत्यापासून द्वैताची उपपत्ति लावण्याच्या बाबतींत या दोन तत्त्वज्ञानांत मूलभूत फरक आहे. तो म्हणजे सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान शिवाचा अल्पज्ञ अल्पशक्ति असा जीव कसा झाला या विषयीं होय. शैवागम "शिव एव मलावृत्तः संसारी ।" असें म्हणतो. शिवच मलानें माखला गेला कीं जीव होतो. हा मलहि शिवतत्त्वाहून भिन्न परकीय असा नाहीं. तर व्यापक असलेलें शिवतत्त्व अणुरूप झालें कीं तें आणव मलानें म्हणजे पच्छिन्नत्वानें मलीन होतें. इथेंच ज्ञानेश्वरांचा मतभेद आहे. आणव हा मलच नव्हे असेंच या अर्थीं एकदेशीय व व्यापक हीं दोन्हीं समान कसाची व समान शक्तीचीं आहेत असें उदाहरण देऊन सिध्द करतात. सोन्याच्या एका वालभाराचा कस आणि त्याच सोन्याच्या शंभर तोळ्याच्या लगडीचा कस जसा एकच असतो तसें शिवाच्या आणि जीवाच्या चैतन्याचा कस असतो. आणव मलामुळें तें अशुध्द सोन्याप्रमाणें हिणकस होत नाहीं. म्हणजे मलाचा अंतर्भाव त्यांच्या स्वरूपांत होत नाहीं, हें शुध्द स्वरूपाच्या दृष्टीनें त्यानीं दाखऊन दिलें. शक्तीच्या बाबतींतहि ती समान कशी आहे हें सांगतांना ते म्हणतात; अमृताच्या समुद्रांत जेवढी शक्ति आहे तेवढीच चूळभर अमृतांतहि आहे. हें चूळभर अमृत आणव मलानें निःसत्त्व, निष्प्रभ होत नाहीं यावरून

अणुरूप झालेला जीवहि शक्तीच्या बाबतींत अणुरूप असत नाहीं. असेंच ज्ञानेश्वर स्पष्ट करतात. ज्ञानाचें सामर्थ्य जाणण्याचें. जाणणें हीच त्याची शक्ति. ज्ञेय कितीहि मोठें वा सूक्ष्म असो जीव जीवस्वरूपांतहि तें जाणूं शकतो असें भगवान पतंजलिहि "ज्ञानस्यानंत्यात् ज्ञेयमल्पम् ।" ज्ञान अनंत झाल्यामुळें ज्ञेय तोडकें होते, म्हणतात. जीवाच्या कल्पनासृष्टीकडे पाहिलें तरी शिवाची अकुंठित सर्जन-शक्ति जीवांतहि आहे असें दिसून येतें.

६. निराकार व व्यापक अशा वस्तूला विजातीय अशा वस्तुशिवाय अणुत्व प्राप्त होऊं शकत नाहीं. आकाशातील सारे तारे, गृहगोल जर नाहींसे झाले तर वर्तुळ चौकोन लांब जाड असा आकाशाचा तुकडा वेगळा राहील काय ? याचे उत्तर नाहीं असेंच द्यावें लागेल. विजातीय द्रव्याच्या अपेक्षेनें आगंतुक असें अणुत्व निराकार वस्तूला प्राप्त होतें. अंतिम सत्य हें असेंच निराकार व्यापक व एकच एक तत्व असल्यामुळें आगंतुक असें अणुत्व त्याला असूंच शकत नाहीं. पण जी वस्तू व्यापक असते तिच्यांत अणुत्व व विभुत्व एकाच वेळीं असतें; आणि तें तसें असलें पाहिजे हें त्याच्या स्वरूपाचा विचार करतांक्षणींच ध्यानांत येतें. व्यापकामध्यें विंदु नाहीं असें म्हणणे हास्यास्पद आहे. पण हा अणु-रूप विंदु तत्त्वाच्या विभु स्वरूपाहून भिन्न होऊं शकत नाहीं. भिन्नपणानें नविनहि होत नाहीं. त्याच्या अणुत्वामध्येंच विभुत्वहि सभाविष्ट असतें. कारण तें एकरूप व अभिन्न असेच असतें. आकाशांतील एक कणरूप अवकाश घेऊं गेल्यास सारें आकाशच घ्यावें लागेल; विंदुरूप आकाश कांहीं मिळणार नाहीं. इतकें अणुत्व व विभुत्व एकजीव आहेत. हें तत्त्व प्रकट करतांना विभुत्वांतहि न समावणारें तें अणुत्वांतहि ऐसपैस रहातें असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. म्हणजे त्यांच्या दृष्टीनें अणुत्व हा स्वाभाविक आकार आहे, आगंतुक विकार नव्हे. म्हणून मलहि नव्हे.

७. त्याचप्रमाणें त्यांची शक्तिचक्राची कल्पना, सृष्ट्युत्पत्तीची प्रक्रियाहि ज्ञानेश्वरांना मान्य नाहीं. सृष्टि ही स्वयंभू व ती निर्माण करणारी इच्छाहि स्वयंभू. स्वाभाविक असें ज्ञानेश्वर मानतात. व मूल तत्त्वाच्या स्वरूपानेंच त्याचा उलगडाहि करतात. पशु, पति आणि पाश हे शैवागमाचे पारिभाषिक व पर-वलीचे शब्द आणि त्याद्वारें प्रकट होणाऱ्या कल्पना ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयांत ओझरत्या स्वरूपांतहि सांपडत नाहीत. याचें कारण त्यांची बौद्धिक अनुपपत्तिच होय. सर्वज्ञ शिवानें क्रिडा म्हणून कां होईना आपण मलानें स्वत:ला माखून घेऊन जीव व्हावें, संसारांतील अनंत कष्ट, संकटें, त्रास व दु:खें सहन करावींत व मग

स्वत:च्याच इच्छेनें स्वत:च या जीवरूप पशूच्या विमोक्षणाकरितां कारुण्यानें प्रेरित होऊन शैवागमाचा अवतार करावा ही उपपत्ति ज्ञानेश्वरांना अग्राह्य वाटली. स्वत:च्या इच्छेनेंच धारण केलेलें मलरूप अणुत्व स्वत:च्या इच्छेनेंच टाकून देऊन आपलें स्वाभाविक विभुत्व स्वीकारतां आलें असतें त्या करितां अल्पज्ञ जीवाकडून प्रयत्न करविण्याची आवश्यकताच काय ? म्हणून "पशुपाशविमोक्षणार्थं भगवंता पशुपतिनोपदिष्टम् ।" ही शैवागमाच्या उत्पत्तीची उपपत्ति त्यांना संमत होऊं नये हें साहजिकच आहे.

८. याकरितां सर्व सृष्टि मूळचीच स्वयंभू आहे. साऱ्या वस्तु व घटना सदैव सिद्धच असतात असें सोपपत्तिक व सप्रमाण दाखऊन तें शैवागमातील वैगुण्य त्यानीं काढून टाकलें.

९. याकरितांच त्यांना योगवासिष्ठाचा उपयोग झाला व करावा लागला. योगवासिष्टकारानीं ही एक दिव्य उपपत्ति मांडून भारतीय तत्त्वज्ञानांत अनमोल अशी भर घातली आहे. जे होतें, आहे व होणार तें सर्व अव्यक्तस्वरूपानें मूलतत्त्वांत स्वयंभू असतेंच, फक्त अव्यक्त तें अभिव्यक्त होतें इतकेंच. अस्तित्वांत नसलेलें नव्यानें उत्पन्न होते अशी भासणारी उत्पत्ति स्वयंभू, अनादि तसाच भासणारा नाशहि स्वयंभू अनादि. ते म्हणतात :- "तेवि आकारलोपासरिसें । जगाचें जगपण भ्रॅशे । परि जेय जालें चैसें । तैसेंचि उरे ।।" "तैं तेया नांवें सहजें अव्यक्त । आणि आकारवेळे तेंचि होये व्यक्त ।" उत्पत्ति आणि नाश झाला, गेला असे वाटतात. पण ज्याठिकाणीं ते होतात जातात तिथें आहेत तसेंच रहातात. उत्पत्ति नाशानंतरहि उत्पत्ति म्हणून चिरंतन असते. तसेंच नाशहि उत्पत्तीच्या पूर्वीच अनादि असतो, उत्पत्ति स्थिति, प्रलय हीं आकाररूप स्थिर चित्रेंच आहेत. पहाण्यानेंच त्यांत गति व अनुक्रम निर्माण होतो.

१०. ही एक दिव्य कल्पना आहे. जी गोष्ट सदैव आस्तित्वांत आहे किंवा जिचा स्वभाव स्थायी, नित्य आहे तसा कां तो असा बौद्धिक प्रश्नच विचारतां येत नाहीं. साखर गोड कां ? मिरची तिखट कां ? असा प्रश्नच उद्भवत नाहीं, आणि सोडऊं म्हटल्यास सुटणार पण नाहीं. सृष्टीची उत्पत्ति न मानतां अभिव्यक्ति मानल्यामुळें तिच्या उत्पत्तीची उपपत्ति देण्याची आवश्यकता अर्थातच उरली नाहीं. हें तत्त्व प्रकट करतांना वासिष्ठकार म्हणतात :- "यथा स्थिता चितेरंतस्तथेयं जगदावलि: ।" चैतन्यांच्या अंतरंगातच सृष्टीच्या अनंत परंपरा सदैवच स्थिर असतात.

११. वरील चारी तत्त्वज्ञानाचे प्रवाह स्वतःत समाविष्ट करून घेऊन ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान स्वतंत्र दर्शन म्हणूनच प्रकट झालें. त्यांत ते प्रवाह स्वतंत्र असे राहिले नाहींत. ते त्याच्या तत्त्वज्ञानांत एकजीव कसें झालें तें आतां पाहूं.

-o-

प्रकरण ७ वें

ज्ञानेश्वरांचें स्वतंत्र व विषिष्ट तत्त्वज्ञान. मूलतत्त्वाचें स्वरूप.

१. मूलतत्त्व शुद्ध ज्ञानरूप एकच एक असें ज्ञानेश्वरानीं मानलें, आणि त्यांतूनच वैचित्र्याची उपपत्ति लागेल असें त्याचें स्वरूप मांडलें. या मूल तत्त्वाला पूर्वी प्रचारांत असलेले सारे पर्याय शब्द समजाऊन देण्याकरितां त्याना वापरावे लागले. हे शब्द म्हणजे ब्रह्म, चैतन्य, आत्मा, सत् इत्यादि होत. या शब्दांचा उपयोग सर्वच संप्रदायांनी केलेला असल्यामुळें त्याचा विशिष्ट अर्थ त्या त्या संप्रदायांत झाला आहे. तसेंच साऱ्यांचेच अर्थ चिकटल्यामुळें हे शब्द वरेचसे दुर्बोध व संशयजनक झाले आहेत. याकरितां प्रचारांत असलेले हे शब्द ज्ञानेश्वरानीं वापरले असले तरी त्यांचा ओढा वस्तु या, संप्रदायानें विशिष्ट अर्थ न दिलेल्या शब्दाकडे होता. हा शब्द त्यांना आवडण्याचें कारण, वस्तु या शब्दानें निर्विशेष अस्तित्वाचा बोध होतो. तसाच तो सर्वव्यापक व सर्वसमावेशक आहे. ज्याला ज्ञानेश्वर वस्तु म्हणतात त्याचें स्वरूप आपण पहाणें इष्ट होईल. वस्तु म्हटल्यावर शक्तियुक्त पण विशेषरहित असें अस्तित्वच सांगितलें जातें. ही वस्तु शक्तिसंपन्न आहे हें वस्तु या शब्दानेंच ध्वनित केलें जातें. शक्तिरहित वस्तूची कल्पनाच अशक्य आहे. ही वस्तु शक्तिसंपन्न म्हटल्यावरोवर ही शक्ति वस्तूची स्वरूपभूतच असली पाहिजे हेंहि मान्य करावें लागतें. वस्तूहून शक्ति भिन्न असल्यास वस्तु शक्तिहीन म्हणून तिच्यांत वस्तुत्वच रहाणार नाहीं. शक्ति निराधार होईल आणि दोघांचा संबंध जुळविणें अशक्य होईल. अग्निला उष्णता जोडतां येत नाहीं हेंच वस्तूला शक्ति जोडतां येत नाहीं याचें प्रत्यक्षसिद्ध उदाहरण होय. आणि शक्ति तर निराधार राहूं शकत नाहीं शक्तीचा प्रत्यय तर हरघडीं येतो आणि त्यानेंच वस्तुच्या अस्तित्वाची सिद्धि होते. तेव्हां स्वरूपाशीं अभिन्न असलेली शक्ति म्हणजेच मूलतत्त्व असलेली वस्तु होय.

२. ही वस्तु शक्तिसंपन्न आहे एवढें सिद्ध झाल्यावर त्या शक्तीचें स्वरूप तेंच वस्तुस्वरूप असें आपोआपच सिद्ध होतें. मूल वस्तूचें स्वरूप काय याचा विचार केला तर ज्याच्याशिवाय विचारच अशक्य ती विचार करण्याची जाणीव

हेंच त्या शक्तींचें स्वरूप असें दिसून येतें. एरवीं तत्त्व जाणण्याची इच्छा उत्पन्नच झाली नसती. ही जाणण्याची इच्छा, ती ज्या वस्तूची शक्ति ती वस्तु ज्ञानरूप असली पाहिजे. ज्ञानाशिवाय जाणण्याची इच्छा अशक्य आहे. इच्छेचें स्वरूप म्हणजे शक्तीचें स्वरूप. तें ज्ञानरूप ठरल्यावर जिची ती इच्छा ती वस्तुहि ज्ञानरूप, ज्ञानधन आहे. असें म्हणावें लागतें. मूल तत्त्वाचें एवढें स्वरूप विचारापूर्वीच आवश्यक म्हणून गृहित धरावें लागतें. तें सत्य असल्याचें प्रत्यंतर साक्षात्कारांत मिळतें.

३. मूलतत्त्व शक्तिरूप म्हणून प्रारंभींच मानावें लागल्यावर त्या शक्तीचें स्वरूप काय यावरच वस्तूचेंहि स्वरूप अवलंबून असतें. शक्तीचे प्रत्यय दोन प्रकारांनीं येतात. आणि त्यामुळें शक्ति द्विधा झालीशी भासली तरी ती एकच असून द्विरूप भासते मात्र असेंच मानणें भाग आहे. तेव्हां ज्या दोन प्रकारानीं शक्तीचा प्रत्यय येतो ते म्हणजे ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति हे होत. ज्ञानशक्ति केवळ जाणते, ती क्रियाप्रवण असत नाहीं. तर क्रियाशक्ति ही गतिरूप अशी असते, ती जाणूं शकत नाहीं. या दोन शक्ती परस्परांशीं भिन्न असल्यामुळें त्याचें ऐक्य मानणें हें बुद्धीला अशक्य वाटतें. याच कारणामुळें सांख्यानीं तीं ज्ञानरूप तो पुरुष व क्रियारूप ती प्रकृति अशीं दोन भिन्न स्वतंत्र तत्त्वें बौद्धिक विचारार्थ मानली. अशीं तीं भिन्न मानली तरी त्यामुळें समस्या कांहीं सुटली नाहीं; केवळ डोळ्याआड झाली. या दोन भिन्न व विसदृश शक्तींचा संबंध केवळ अशक्यच आहे. प्रत्यक्षांत तर ज्ञान व क्रिया यांचा अखंड संबंध नित्य अनुभवाला येतो. इच्छारूपज्ञानामुळें क्रियेला प्रेरणा मिळते. तसेंच क्रियेच्या परिणामाचे ज्ञानहि सुख दुःखाच्या संवेदनानें भोगावें लागतें. निसर्गामध्यें क्रिया अहेतुपूर्वक घडते असें आपाततः पहातांना वाटतें. पण त्या घडणाऱ्या क्रियाहि नियमबद्ध व निसर्गहेतु यांना धरूनच असतात. नियम म्हणजे नियंत्याची इच्छाच होय चेतन सृष्टींत तर इच्छेनेंच क्रिया घडतें हें उघड प्रत्ययास येतें. इच्छा ही ज्ञानाची कर्मप्रेरक शक्ति होय. त्या शक्तीनें कर्माची प्रेरणा झाली कीं तीच शक्ति क्रियारूप म्हणून गतिरूपानें परिणत होते. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "ज्ञान मोटकें ज्ञातेया । दावी ना जंव धनंजया । तंव स्वीकार कां त्यजावेया । प्रवर्तेचि तो ॥" ज्ञानानें ज्ञेय दाखविण्याची खोटी कीं स्वीकार अथवा त्यांची प्रेरणा तत्क्षणींच होते. मग "ज्ञातेंपण जें असे । ते ए कर्ता ऐसियें दशे ।" जो ज्ञाता तोच नंतर कर्ता होतो. म्हणजे ज्ञानशक्तिच क्रियाशक्तींत रूपांतरित होते असें ते स्पष्ट दाखवितात. त्याचप्रमाणें ज्ञानच करण व ज्ञेय तेंच कर्म होतें हें सांगतांना ते म्हणतात :- "आणि आपणचि होऊनि कर्ता । ज्ञाना आणि करणता । तेथ ज्ञेयचि स्वभावता । कर्म

होये ॥" यांचा इत्यर्थ असा कीं ज्ञाता व कर्ता, ज्ञान आणि करण, व ज्ञेय आणि कर्म भिन्न दिसलीं तरी तत्त्वत: एकच आहेत. ज्ञान जेवढा ज्ञानविलास तेवढाच कर्म म्हणजेहि ज्ञानविलासच अशा रीतीनें सांख्याचें द्वैत मानूनहि आपल्या विलासवादांत अद्वैतांतच त्यांची उपपत्ति ज्ञानेश्वरानीं लाऊन दाखविली.

तेव्हां या दोन शक्तींचें बुद्धीला भासणारें स्वरूप भिन्न भासलें तरी या दोन्ही शक्ती एकाच मूलतत्त्वाच्या स्वरूपभूतच असतात. असें मानावें लागतें. ज्ञानेश्वरहि अशाच रीतीने वस्तूला ज्ञान व क्रिया शक्तिसंपन्न मानतात. बौद्धिक दृष्टीनें पाहिल्यास केवळ सत्तेला पुरुष व क्रियारूप शक्तीला ते प्रकृति असें म्हणतात. पण त्यावरोवर या दोन शक्ती एकाच तत्त्वांतील कल्पनाशक्ती आहेत हेंहि सांगावयाला ते विसरत नाहींत "प्रकृति पुरुष दोन्ही । उपजली जयाच्या अमनमनीं ।" प्रकृति आणि पुरुष हीं दोन्हीं मूलतत्त्वाच्या मनरूप नसलेल्या मनांत उपजतात असें सांगून ज्ञानेश्वर या शक्तींचा एकाच व्यापक तत्त्वांत समावेश करतात.

४. ज्ञान व क्रिया हीं एकाच तत्त्वाच्या मनांत उत्पन्न होतात या विधानाची थोडी अधिक फोड करणें आवश्यक आहे. ज्ञान हें स्वयंभू म्हणजे स्वयंसिद्ध असें तत्त्व असें मानल्यावर त्याची उत्पत्ति संभवते तरी कशी ? अशी शंका साहजिकच आहे. तेव्हां येथें ज्ञान शब्दाचे दोन भिन्न अर्थ ध्यानीं घेण्यानेंच ही शंका निर्मूल होते. अन्यथा ती अनुल्लंघ्य आहे. ज्ञान शब्दाचे ते दोन अर्थ असे आहेत. पैकीं एक स्वरूपभूत ज्ञान व दुसरे ज्ञेयविषयक ज्ञान. स्वरूपभूत ज्ञान हें निव्वळ ज्ञान आहे, शुद्ध निर्विशेष जाणीव आहे. तें स्वत:च ज्ञानरूप असल्यामुळें स्वत:ला सदैव जाणतच असतें. नव्यानें जाणावयाचें असें वहिर्भूत त्याला काहींच असत नाहीं. म्हणजेच तें स्वत:च शुद्ध जाणीवरूप असतें व असें ज्ञान उत्पन्न होणें असंभवनीयच. हें त्याच्या स्वरूपावरून दिसून येतें.

५. दुसरें जें ज्ञेयविषयक ज्ञान तें ज्ञेयाच्या पूर्वीच्या अज्ञानानंतर उत्पन्न होऊन ज्ञेय जानतें म्हणून तें उत्पन्न होणारें असें असलेच पाहिजे हें उघड आहे. त्याशिवाय ज्ञेयाचें ज्ञान होऊंच शकणार नाहीं. ज्ञेय विषयक ज्ञानाची ही एक अटच आहें. ज्याचें ज्ञान व्हावयाचें त्याचें अज्ञान पूर्वी असल्याशिवाय असें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. म्हणून अशा ज्ञानाची सर्वसमान व्याख्या करतांना सुरेश्वराचार्य म्हणतात :– अज्ञातार्थाविगमनं अज्ञात वस्तु जाणणें हेच ज्ञानाचें लक्षण ज्ञेय हे पूर्वीच अस्तित्वांत असावें लागतें तरच ज्ञेयविषयक ज्ञान संभवतें. ज्या सत्याच्या संकल्परूप मनांत ही इच्छाशक्ति प्रादुर्भूत होते त्या तत्त्वांतच ज्ञेयहि असलें पाहिजें असें अपरिहार्यपणें मानावें लागतें. तत्त्वाच्या वाहेर कोणतीच वस्तु असूं शकत नसल्यामुळें जर ज्ञेय असावें तर तत्त्वांतच. त्याचवरोवर ज्ञानरूप

तत्त्वांत जर ज्ञेय अंतर्भूत असेल तर तें ज्ञानरूपच असलें पाहिजे हेंहि निमूटपणें मानावें लागतें. ज्ञानांत जड वस्तूचा अंतर्भाव वा शिरकाव होऊंच शकत नाहीं. ज्ञेय हें ज्ञानांतच अंतर्भूत असल्यामुळें ज्ञेयाची उत्पत्ति वस्तुत, प्रादुर्भाव आहे. नसलेले आस्तित्वांतच येणें या स्वरूपाची ही उत्पत्ति नव्हे.

६. ज्ञान व ज्ञेय हीं दोन्हीं वस्तुस्वरूपांतच स्वरूपभूतच असतात. असें म्हटल्यावर त्यांची उत्पत्ति तर राहोच पण प्रादुर्भाव तरी कसा शक्य आहे अशी शंका येणें स्वाभाविक आहे. ज्ञानहि आहे आणि ज्ञेयहि आहे. आणि तेंहि एकरूप असून त्याचें ज्ञान मात्र होत नाहीं ही गोष्ट चमत्कारिक वाटतें. पण मूळ स्वरूपाचा विचार केल्यास ही चमत्कृति, हा वस्तूचा स्वभावच आहे असेंच दिसून येतें. ज्ञान व ज्ञेय एकरूप असल्यास ज्ञेयाचें नव्यानें वेगळें असें ज्ञान होऊंच शकणार नाहीं. साखरेचीच जीभ असेल तर गोडी व संवेदन एकरूपच असल्यामुळें तें पृथक्पणें न होतां गोडी तीच संवेदन होते, गोडीचें संवेदन होत नाहीं. म्हणजे गोडी ही विषयरूप अशी जाणली जाऊं शकत नाहीं. या संबंधांत डोळ्याचा दृष्टांत देऊन ज्ञानेश्वर हेंच तत्त्व विशद करतात. डोळा द्रष्टाहि आहे दृश्यहि आहे. पण दोन्हीहि एकाच वेळीं तोच असल्यामुळें स्वत: तो दृश्य असूनहि स्वत:ला पाहूं शकत नाहीं. स्वरूपभूत ज्ञानाची स्थिति अशीच आहे. तेथें ज्ञान व ज्ञेय एकरूप असल्यानें नव्यानें उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. ज्ञानसक्ति सतत जाणूं पहाते, तोच तिचा स्वभावधर्म ही ज्ञानाची शक्ति जिज्ञासेच्या म्हणजे जाणण्याच्या इच्छेच्या रूपानें सतत स्फुरण दावत असते. या इच्छाशक्तीमुळें आवश्यक असणारें ज्ञेय ज्ञानवहिर्भूत करून अज्ञात व्हावें तेव्हांच ज्ञानानें ज्ञेय जाणावें. ही जिज्ञासाशक्ति म्हणजेच मूलतत्त्वाची संकल्पशक्ति होय. या जाणण्याच्या संकल्पानें अंतर्गत अशा ज्ञेयाचा आविष्कार वहिर्भूत विषय म्हणून होतो. व मग जाणण्याचा शक्तीचा ज्ञाता म्हणून आविष्कार होऊन ज्ञेय जाणतो.

६. इच्छा ही सदैव विषयविशिष्ट असते. निर्विषय इच्छा याला कांहींच अर्थ नाहीं. तसें जाणण्याच्या इच्छेमध्येंच इच्छेचें उद्दिष्ट जें ज्ञेय तें अंतर्भूत असतें. आपल्यातच अंतर्भूत असलेलें ज्ञेय ज्ञानासमोर उभे करणें हेंच जिज्ञासाशक्तीचें स्फुरण व प्रयोजन. हें तत्त्व सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "जो जेथ जैसें पाहो वैसें । तयासि तेथ तैसेंचि असे ।" जे पहाण्याची इच्छा करावी तेच ज्ञेय म्हणून दिसतें. हे ज्ञेय ज्ञानवहिर्भूत होऊन ज्ञानविषय झालें कीं तें जाणण्यानें तेंच ज्ञान ज्ञाता होतें. ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "आपुलिया धांवेपुढा । घालुनी दृश्याचा गुंडा । उभारी मागिलीकडां । द्रष्टृत्वातें ॥" ज्ञानच पुढें दृश्य उभें करून आपणच मागें

द्रष्टा होतें. दिसलें की जे ज्ञान दृश्य होतें कीं तें पाहिल्यावर तेंच ज्ञान द्रष्टा होतें. हाच मूलतत्त्वांत उत्पन्न होणारा ज्ञातृरूप पुरुषाचा आविर्भाव होय. ज्ञान कसें उत्पन्न होतें हें वरीलप्रमाणें सयुक्तिक व स्वत:प्रमाण अशा युक्तिवादानें ज्ञानेश्वरानीं दाखऊन दिलें आहे.

७. ज्ञानाप्रमाणेंच क्रियाशक्तिरूप प्रकृतीचा आविष्कार वस्तुस्वरूपांत कसा होतो तें आतां पहावयाचें आहे. ज्ञान व ज्ञेय समव्यापक असल्यास ज्ञान जसें अशक्य तसेंच कर्ता व कर्म हे समव्यापक असल्यास क्रियाहि अशक्य. जाणारा व रस्ता समव्यापक असल्यास चालण्याची क्रिया अशक्य होते. याकरितां क्रियेचें उद्दिष्ट कर्त्याहून भिन्न व व्यापक असलें पाहिजे. अशी स्थिति वस्तुस्वरूपांतच कशी असूं शकते हें वर ज्ञानस्वरूपाचा विचार केला त्यावरूनच दिसून येतें. अनंत ज्ञेय जाणण्याकरितां ज्ञाता हा अल्पज्ञ व अल्पशक्ति झाल्यामुळें ज्ञान शक्य झालें. पण त्यामुळेंच सदैव अस्तित्वांत असलेल्या ज्ञेयांत अनुक्रम निर्माण झाला. हा अनुक्रमच क्रियाशक्तीचा आविष्कार आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "हें असो आगीं भरलिया भवंडी। भोंवत दिसती अरडी दरडी। तैसीं आपुकालिया कल्पना अखंडी। गमती भूतें ॥" स्वत:ला भवंडी भरली कीं डोंगर पर्वतादिक स्थिर वस्तूच गरगर फिरतात असें भासतें. हाच क्रियाशक्तीचा आविष्कार. ही क्रिया कल्पनेंतील असल्यामुळें वस्तुगत नव्हें हें जसें दिसून आलें; तसेंच कल्पनेंत असणारी गतिहि खऱ्याखुऱ्या अर्थानें गति वा क्रिया नसून गतिरूप ज्ञानाचा तो आविष्कार आहे. असें सिद्ध होतें.

८. कल्पनेंतील गति ही कल्पनेंतील देशकालांतीलच असते. ती कल्पनेहून भिन्न नसल्यामुळें तिला वेगळें स्वतंत्र अस्तित्वच नाहीं. हें वर दिसून आलें. ही गति स्वाभाविक व अपरिहार्यपणें आविष्कृत होते, क्रिया करण्याच्या हेतूनें नव्हे. अनुक्रम निर्माण होणें अटळ आहे. म्हणून तो करण्याकरितां हेतुपूर्वक प्रयत्नाची अपेक्षा असत नाहीं. कल्पनेंत करावयाचा प्रवास म्हटला कीं कल्पनेला निघावयाचें व पोंचावयाचें ठिकाण आधींच निर्माण करावें लागतें. मग प्रवास करणारा तो एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं जाऊं शकतो. पण यांतील ठिकाणें व प्रवासी हीं दोन्ही कल्पितच असल्यानें खऱ्याखुऱ्या अर्थानें तेथें गति असतच नाहीं मग पाय दुखल्याचा अनुभव यावा कसा ? व्यवहारांत प्रवास करतांना गाडी नादुरुस्त झाली तर प्रवासी घर व मुक्कामाचें ठिकाण यामध्येंच कुठेंतरी अडकून पडतो. इथें प्रवासाचें व अपघाताचें फळ दिसून येतें. पण कल्पनेंतील प्रवासांत मध्येंच थांबले तर तो थांबण्याचा मुक्काम जिथल्या तिथेंच होतो. कल्पना थांबतांच

प्रवासहि थांबतो व प्रवासी देखील कल्पनेंतच विरून जातो दृश्यसृष्टि ही अशीच कल्पनारूप आहे हें ग्रहण करावयाला अत्यंत विकट असें तत्त्व आहे. पण साक्षात्कार व बुद्धिवाद यांनीं सयुक्तिक व विनतोडपणें सिद्ध होतें. त्याचा खरा अर्थ साक्षात्कारांतच कळतो. तोवर त्याची शब्दार्थानें अंधुक कल्पनाच करून घ्यावी.

९. मूलतत्त्वाचें वर दिलेलें वर्णन पहातां ज्ञानेश्वर त्याला वस्तु कां म्हणतात हें स्पष्ट होतें. वस्तु हा शद्व गणितांतल्या संख्यावाचक शब्दाप्रमाणें अविशिष्ट अर्थाचा आहे. एक हा शब्द घोडा व बैल यांना सारखाच संख्यावाचक असा लागूं पडतो. त्यांची वेरीज करतांना वस्तूचा विचारहि तो करीत नाहीं एक घोडा व एक बैल मिळून किती तर दोन हें उत्तर गणितानें येते. याचा अर्थ घोड्याची वा बैलाची दुप्पट होत नाहीं. तर बैल व घोडा हे संख्येचे संकेत म्हणून निव्वळ वस्तुवाचक असतात. वस्तूचे विशेष हे संख्यावाचक शब्द विचारांत घेत नाहींत. त्यांचा अंतर्भाव ते आपल्यांत होऊं देत नाहींत. वस्तु हा शब्द थेट अशाच प्रकारचा आहे. जडालाहि वस्तु म्हणतां येतें तसेंच चेतनालाहि. प्रमाविषयाला तसेंच भ्रमविषयालाहि सार्थपणें वस्तु म्हणतां येतें. या वस्तुस्वरूपांत सर्वांचाच समावेश होतो. पण कोणाचेंच वैशिष्ट्य असें तेथें शिल्लक रहात नाहीं. इतर शब्द असे सर्व समावेशक असत नाहींत. म्हणून सर्वांचा समावेश तेथें बळजबरीनेच करावा लागतो. ब्रह्म हा शब्द घेतला तर तो संसार, जड, अज्ञान, दुःख इत्यादिकांपासून भिन्न होतो. आणि मग त्याला सर्वसमावेशक करण्याकरितां "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" असें मुद्दाम सांगावें लागतें. वस्तु शब्दाचें तसें नाहीं. साऱ्या अनुभूत व अननुभूत पदार्थांनाहि वस्तु हा शब्द सहजपणें व सार्थपणें लागूं पडतो. हा शब्द वापरून ज्ञानेश्वरानीं मूलतत्त्वाविषयीचें आपलें म्हणणें ठसठशीतपणें व्यक्त केलें आहे.

—o—

प्रकरण ८ वें

ईश्वरतत्त्व. स्वरूपवर्णन.

१. मूलतत्त्वाच्या स्वरूपवर्णनानंतर आतां व्यवहारी अशा ईश्वर तत्त्वाचें वर्णन करणें आवश्यक आहे. मूलतत्त्व हें जाणतां येत नाहीं कारण तें सदैव ज्ञात आहे. मिळवितां येत नाहीं कारण तें सदैव प्राप्तच आहे. त्याची करुणा भाकतां येत नाहीं कारण त्याला आपल्याहून भिन्न असें दु ख, दैन्य वा तें भोगणारा दु:खी कष्टी जीवहि त्याला माहितच नाहीं. त्याच्यावर प्रेम करा वा त्याचा द्वेष करा त्याला त्याचें सुख ना दु:ख. त्याला ना नांव ना रूप. त्याला पहातां येत नाहीं कीं हांक मारतां येत नाहीं. असें हे अंतिम सत्य अव्यवहार्य आहे. मांडुक्योपनिषद अगदीं असेंच त्याचें वर्णन करतें. "अदृष्टमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिंत्यमव्यपदेश्य-मेकात्मप्रत्ययेसारंप्रपंचोपशममं शांतं शिवमद्वैतम् ।" त्यांचा खरा आविष्कार साक्षात्कारांतच व्यक्त होतो. आणि मग साध्य व साधनें सामररयाच्या आलिंगनांत विरून जातात. वस्तुस्वरूपाचीं अशीं हीं दोन स्वाभाविक रूपें आहेंत. एक निर्गुण निराकार म्हणून अव्यवहार्य तर दुसरें सगुण साकार म्हणून प्रेमाच्या संबंधाला योग्य. वस्तुस्वरूपांत असलेली इच्छा तृप्त करण्याकरितां लागणारें रचनाचातुर्य या साकार सगुण ईश्वरांत असतें. पात्रांच्या क्रिया व अभिनय नट करतो पण तें तो स्वत:च्या इच्छेनें वा बुद्धीनें नव्हे. तर सारें कथानक सुसंगत लिहिणाऱ्या त्या नाटककाराच्या कल्पनेप्रमाणें. म्हणून साऱ्या नटांच्या भिन्न भिन्न क्रिया व अभिनय यांतून सुसंगत व अर्थयुक्त कथानक प्रकट होतें. मगच रसाविर्भाव होतो. तसें नसतें तर एका नटाच्या क्रियेचा अभिनयाचा दुसऱ्या नटाच्या क्रिया अभिनयाशीं कांहींच संबंध राहिला नसता. आणि मग नाटकाच्या ऐवजीं अर्थशून्य गोंधळच अनुभवावयाला मिळाला असता. या विश्वनाटकाचेंहि असेंच आहें. प्रत्येक जीव आपली इच्छा तृप्त करण्याकरितां स्वतंत्र प्रयत्न करील तर एका जीवाचा दुसऱ्या जीवाशीं व सर्वांनांच आधार अशा विश्वाच्या रंगभूमीशीं काहींच संबंध रहाणार नाहीं, आणि त्यायोगें कोणत्याच जीवाची इच्छा तृप्त होणार नाहीं. याकरितां प्रत्येक जीवाची इच्छा व पात्रता पाहून त्याला अनुरूप असें शरीर व परिस्थिति मिळऊन देणें व सर्वांना समान असें कार्यक्षेत्र मिळऊन देऊन त्याना परस्परपूरक

करणें हें ईश्वराचें कार्य आहे. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तेया ब्रह्मादि कीटांता । अशेषाहि भूतजातां । देहाकार योग्यता । पाहुनी दावी ॥" तसेंच "एथ ईश्वर गोसावी । तेणें प्रकृति नियमावी ॥" ईश्वर हा सर्वसमर्थ स्वामी असून त्यानें या विश्वसंसाराची रचना नियमबद्ध करावी हें स्वाभाविक आहे. हें करतांना नट म्हणून भाग घेणाऱ्या जीवांनाहि त्यांच्या इच्छा व पात्रतेनुसार योग्य तो देहाकार तो देतो. जीवाच्या कर्माचा परिपाक हा विश्वाला अनुकूल असावा म्हणून निसर्गाचे व कर्मफलाचे नियम अविचल अशा स्थितींत प्रस्थापित करतो. हें कार्य ईश्वर एकाद्या संयोजकाप्रमाणें मन मानेल तसें करीत नाहीं. तर तो त्याचा ईश्वरी स्वभाव आहे. अग्नि जसें हें जाळावें म्हणून जाळीत नाहीं तर जाळणें हाच स्वभावधर्म. त्याचप्रमाणें रचनाचातुर्य व नियंतृत्व हे ईश्वरी स्वभावाचे विशेष व आवश्यक असे धर्मच आहेत. आकाराप्रमाणें शक्ति व उपयुक्तता भिन्न होतात हें अनेकवार स्पष्ट केलेलें तत्त्व ध्यानीं ठेवल्यास चैतन्याच्या ईश्वराकाराचे विशिष्ट गुणधर्म तसें कां हें ध्यानीं येतें. साऱ्याच जीवाचें उद्दिष्ट साध्य करून देणें हें ईश्वराचें कार्य.

२. आत्मस्वरूप पहाणें हेंच साऱ्या जीवांच्या साऱ्या इच्छांचें अंतिम उद्दिष्ट. तें प्राप्त करून देण्याकरितां रचनाचातुर्य दाखऊन संसाराची उत्पत्ति ईश्वराकडून स्वभावतःच घडते. याकरितांच विषय व विषयी हे दोघेहि क्षणभंगूर व नाशवंत केले जातात. संसारांत उपभोग्य वस्तूंची रेलचेल, त्यांची विनासायास प्राप्ति, चिरकाल जीवन, दुःख रोगराई यांचा अभाव असा जर संसार असता तर विषयाभिमुख असणारी वृत्ति आत्माभिमुख कधींच झाली नसती. तशी ती आत्माभिमुख न झाल्यामुळें मूळ इच्छाहि तृप्त झाली नसती व जीव कधींच मुक्त झाला नसता. पण जीवाला मात्र अशी सृष्टि कां झाली नाहीं. याची हळहळ वाटते. पद्मपादाचार्य ती व्यक्त करतांना म्हणतात :–"अहो किमिति सृष्टिरेवंनवभूव यत् सर्वमेव भोक्तुं सामर्थ्यमिंद्रियाणामतृप्तिर्भोग्यानांच क्षय· ।" अहो अशी सृष्टि का वरें झाली नाहीं ? सर्वच भोगण्याचें सामर्थ्य, इंद्रियांची अतृप्ति व भोग्य विषयांचा क्षय. अशी सृष्टि होणें शक्य नाहीं आणि झाली तरी ती युक्त नाहीं. त्यामुळें इच्छेचें अंतिम उद्दिष्ट जें आत्मसाक्षात्कार तो कधींच होणार नाहीं. यासाठींच संसार दुःखमय व क्षणभंगूर केला आहे. अंतःकरणशुद्धिकरितां नीतीची आवश्यकता याचमुळें उत्पन्न झाली आहे. तात्कालिक सुखाच्या मागें लागून अंतिम सुखाकडे डोळेझांक होऊं नये याकरितांच नीति ही दूरदृष्टि आहे. या नैतिक नियमाच्या आधारें कर्मफळ मिळत असल्यामुळें नीतीला प्रामाण्य व बंधकत्व येतें. दुःख झालें तर आपल्या दुष्कर्मानें, सुख झालें तर आपल्या सत्कर्मानें. यामुळें

सुखदुःखें स्वाधीनतेचीं ठरतात. तीं त्यांचीं कर्मफलें हीं दुसऱ्या कोणाच्या लहरीचा व मर्जीचा विषय असूं शकत नाहींत. ज्ञानेश्वर हें सांगतांना म्हणतात :– "एथ कर्मचि फलसूचक । धनुर्धरा ॥" ईश्वर फलदाता असतो. पण तो कर्माच्या प्रमाणांतच आणि नियमानुसारच फल देतो. याकरितां ईश्वर हा सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् न्यायी दयाळु असा सर्वगुणसंपन्न मानावा लागतो. तो तसा मानल्याशिवाय विश्वाचें कोडें उलगडत नाहीं. हें प्रयत्नांतीं अनेकवार दिसून आलें आहे. चैतन्यरूप जीवतत्त्व जसा त्याचा उलगडा करूं शकत नाहीं तसेंच भौतिक शास्त्रहि याचा पूर्ण उलगडा करूं शकत नाहीं. याकरितां चेतन पण सर्वज्ञ सर्व शक्तिमान असा त्याचा विशिष्टाकार मानावाच लागतो. हेंच ईश्वराचें स्वरूप व कार्य.

३. इतरांना भासणारें ईश्वराचें स्वरूप वर वर्णन करून दाखविलें. तथापि त्याचें स्वरूपलक्षण जाणणेंहि आवश्यक आहे. रचनाचातुर्य व फलदातृत्व या दोन प्रकारांनींच ईश्वराचें अस्तित्व जाणवतें आणि मानावें लागतें. या ना त्या स्वरूपांत हें तत्त्व न मानलें तर सृष्टीचा उलगडा होत नाहीं हें विचारांतीं कोणालाहि दिसून येईल. रचनाचातुर्य व फलदातृत्व यासाठीं ईश्वर मानला कीं अपरिहार्यपणें तो सर्वज्ञ सर्व सर्वशक्तिमान् नीतीचा उगम असा मानावाच लागतो. हेंच ईश्वराचें व्यवहारतः सिद्ध होणारें रूप. पण ईश्वर स्वतः कसा आहे हें आतां पाहूं.

४. ईश्वर हा वस्तुस्वरूपाहून भिन्न न होतांच प्रकट होतो. त्याप्रमाणेंच तो वस्तुस्वरूपाचा स्वतःशीं अभेदहि जाणतो. हेंच ईश्वराचें वैशिष्ट्य. वस्तुस्वरूप शुद्ध जाणीवरूप असल्यामुळें तें जीव, जगत्, ईश्वर हें कांहींच न जाणतां त्यांना आपणांतच समाविष्ट करतें व त्यांच्यांत अनुस्यूत रहातें. ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तैसें सर्व होऊनि सर्वीं । असे जे वस्तु ॥" पण ईश्वर ईश्वर म्हणून स्वतःला जाणतो. तसेंच वस्तुस्वरूप व त्याच्याशीं आपला अभेदहि जाणतो. वस्तूस्वरूपाप्रमाणेंच तो जीव व जगत् यांच्याशींहि आपला अभेद जाणतो. हा अर्थ व्यक्त करतांना ते म्हणतात :– "एकचि मी अनेकीं । गोविजे देहपाश कीं । त्रिगुणीं लुब्धकीं ॥ "तरी तो मी जो येथें । तें विश्वचि हें ॥" वस्तुस्वरूप जाणल्यामुळें त्यांतील अनंत असे ज्ञानाकारहि तो जाणतो. म्हणूनच तो सर्वज्ञ होतो. गीतेंत याचा परिस्फोट करतांना भगवान् म्हणतात– "तान्यहं वेद सर्वाणि ।" सर्व जीवांचे सर्व जन्म मीजाणतो. या सर्वज्ञ ज्ञानामुळेंच इच्छेच्या परिपूर्तीकरितां लागणारें रचनाचातुर्य व कर्मफलदातृत्व हें ईश्वराच्या ज्ञातृशक्तिमुळेंच साध्य होतात. वस्तुस्वरूपांत ज्ञानशक्ति आहे पण ज्ञातृशक्ति नाहीं. म्हणून वस्तुस्वरूप दृश्याभावीं आंधळा होणाऱ्या

डोळ्याप्रमाणें ज्ञातृत्वशून्य असते. तेंच वस्तुस्वरूप ज्यावेळीं जिज्ञासाशक्तीनें सगुण साकार होते त्याचवेळीं तें सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् होतें. मूळ वस्तूस्वरूपाचें वर्णन करतांना उपनिषद "तें अंतर्गत जाणत नाहीं. वहिर्गत जाणत नाहीं, पण म्हणून तें नेणतेंहि नाहीं." असें वर्णन करतें.

५. निर्गुण वस्तुस्वरूपाची जी उपासना अशक्य होती, सहाय्य अलभ्य होतें, प्रम आणि द्वेष सारखेंच निरुपयोगी होते, तेथें आतां सगुण साकार परमेश्वराच्या रूपानें जीवाच्या भक्तीला व प्रेमाला अधिष्ठान मिळालें, सहाय्याला आसरा, विश्वास मिळाला. साधकांना जसें साह्य तसें दुर्जनांना शासन अशी व्यवस्था निर्माण झाली.

६. आतां वस्तूची प्राप्ति होण्याकरितां परमेश्राचे आराधन हें एक साधन उपलब्ध झालें. म्हणून आराधनेचा विषय जो ईश्वर तो वस्तुस्वरूपाच्या प्राप्तीचें साधन म्हणून मानतां नयें असें ज्ञानेश्वर निक्षून सांगतात. ईश्वराहून भिन्न असें परतत्त्व, परब्रह्म किंवा वस्तु नाहीं. वरील म्हणण्याचा आशय असा कीं केवळ ज्ञातृशक्तिरहित असलेली वस्तू ज्ञातृशक्तिसंपन्न झाली एवढाच फरक, ईश्वर व वस्तु यामध्यें आहे. पण हा विकार किंवा भ्रम नव्हे. असें सगुण निर्गुणाचें ऐक्य दाखऊन ज्ञानेश्वर वजाऊन सांगतात. या संदर्भात आतां ईश्वर व त्याचा अवतार याचा विचार करणें युक्त होईल.

७. ईश्वर भौतिक सृष्टींत भौतिक आकार धारण करून प्रकट होतो. यावर ज्ञानेश्वर व अन्य साक्षात्कारी संत यांचा दृढ विश्वास होता. सर्वज्ञ, सर्वव्यापक सर्वशक्तिमान् ईश्वर टीचभर देहाकारांत मानणें कित्येकांना अविश्वसनीय वा अवघड वाटतें. पण ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांत तशी कोणतीच अडचण उद्भवत नाहीं. नसलेलें रूप घेणें यांत एकवेळ वैगुण्य असूं शकेल. पण ईश्वराचे अवतार ईश्वराप्रमाणेंच स्वाभाविक स्वयंभू असतात. योग्य वेळीं ते प्रकटतात इतकेंच. जीव जसा जन्म पावतो तसेंच ईश्वराच्या वाबतींतहि घडतें. असें भगवान्च गीतेंत सांगतात. "वहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ॥" अर्जुना तुझें तसें माझेहि अनेक जन्म झालेले आहेत. ज्ञानरूपाची जड देहरूपांत अभिव्यक्ति भौतिक शास्त्राच्या दृष्टीनें अकल्पनीय वाटते. पण ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें जड वाटणारा देहहि ज्ञानच. केवळ जडाकारानें दिसतो, पण वस्तुत: तो ज्ञानाकारच आहे. असें असल्यामुळें ज्ञानाकार देहांत ज्ञानरूपाची अभिव्यक्ति अशक्य नाहीं. विस्तवाची ज्वाळा पांढऱ्या रंगांत तशीच पावसाची वृष्टि त्याच रंगांत दाखविलीं तरी दिसणारा तो भिन्न आभास मात्र; तो दाखविणारा रंग मात्र एकच. तसेंच

ज्ञातृरूपांत प्रकटलेलें चैतन्य आणि जडरूपानें प्रकटलेला देहाकार हे दोन्हीहि एकाच ज्ञानाचे फक्त भिन्न आकार आहेत. कल्पनेंतील विस्तव व पाणी हे दोन्ही काल्पनिक. मग एकच कल्पना परस्परविरुद्ध स्वभावाच्या आकारांत कशी व्यक्त होऊं शकते अशी अडचण कोणाला भासत नाहीं. याचें कारण ते दोन्ही कल्पना-रूपेंच आहेत. कल्पनेंतील आकारांचा परस्पर विरोध असला तरी हीं रूपें धारण करणारी कल्पना एकच असल्यामुळें विरोध असंभवनीयच. तो आपला स्वानुभवच आहे. जेव्हां साक्षात्कार होईल तेव्हां चेतन आत्म्याप्रमाणें देह देखिल चिन्मय आहे असाच प्रत्यय येईल. साक्षात्कारी आपल्या अनुभवानेंच सांगतात. "तथा देहोपि चिन्मयः ।। चित्त्वं चिदहमेतेच लोकाश्चिदिति संग्रहः ।।" आकारभेदानें वस्तूभेद होत नाहीं हें चिरंतन सत्य ज्ञानेश्वरानीं अनेकवार आपल्या तत्त्वप्रतिपादनांत निक्षून मांडलें आहे. त्याचा विसर होऊं देतां कामा नये.

८. ईश्वर म्हणजे ज्ञातृशक्तिसंपन्न अशी सर्वज्ञाकार जाणीव असें विचारांतीं दिसून आलें. म्हणजेच जाणीवेशीं ईश्वर समव्याप्त असतो. इच्छाभेदानें तो शुद्ध जाणीव वा सर्वज्ञ हीं दोन्हीं रूपें प्रकट करूं शकतो. हें तत्त्व मानल्यामुळेंच ज्ञानेश्वरांना सगुण व निर्गुण यांचा समन्वय करतां आला. हें ईश्वररूप म्हणजे विश्वरूप किंवा विश्वव्यापक चैतन्य होय. तेथें जेवढी ज्ञेयाची व्याप्ति तेवढीच ज्ञानाची व्याप्ति असल्यामुळें ईश्वर सहजच सर्वज्ञ व सर्वव्यापक होतो. हें तत्त्व ज्ञानेश्वरानीं "सर्वतः पाणीपादम्" या गीता श्लोकावरील टीकेंत सयुक्तिक व त्याचवरोवर हृदयंगम रीतीनें प्रतिपादिलें आहे. अशा सर्वव्यापक ईश्वरी स्वरूपांत भूत, वर्तमान, भविष्य यांतील सर्व वस्तु व घटना सदैव आस्तित्वांत तर असतातच पण ईश्वरीज्ञानाला सदैव ज्ञातहि असतात. या दिव्य ज्ञानाच्या प्रभावानेंच अर्जुनासारख्या भक्तालाहि भविष्यकालीन घटनाहि वर्तमानकालीन अशा वाटल्या. असा ईश्वर बौद्धिक दृष्ट्या व्यावहारिक असला तरी प्रत्यक्षांत तो वैयक्तिकदृष्ट्या अनावर कसा होतो याचें सुरेख वर्णन ज्ञानेश्वरानीं विश्वरूपदर्शनांत केलें आहे. तेथें अर्जुन म्हणतो देवा तूझ्या या विश्वरूपाशीं बोलावें तर कोणत्या तोंडाशीं ? तूझ्या या मुखांना अंत ना पार, आलिंगन द्यावें तर विश्व व्यापूनहि दशांगुलें करणाऱ्या तुला साडेतीन हात लांबीच्या हातांनीं कसें द्यावें ? सर्वांचीच काळजी, सर्वांचेच संरक्षण करणाऱ्याला माझें संरक्षण कर असा सलगीचा भाव कसा निर्माण व्हावा ? उंदराची काळजी करणारा मांजराचीहि काळजी करतोच तो उंदराच्या साहाय्याला कसा धाऊन येणार ? सर्वाधार, सर्वांचा सुहृद एकाद्याचा पक्षपात करील कसा ? याकरितां ईश्वरस्वरूपाचें परिच्छिन्नरूप भक्तांच्या दृष्टीनें तसेंच अभक्तांच्याहि हिताकरितां आवश्यक आहे.

साक्षात् ईश्वर हा सर्वकवी असला तरी त्याचीं कृत्यें नियमानुसार, अव्यक्तिनिष्ट अशीं असतात. तिथें ना प्रेम ना द्वेष. झाडावरून पडलेला साधक असो सिद्ध असो वा मुक्त असो, सुष्ट असो वा दुष्ट असो, भूमीवर सारखाच आदळणार. त्यामुळें होणारी इजा व तदनुसारी शारिरिक वेदना सर्व नियमानुसारच असणार. तिथें इच्छा नाहीं कीं आवड निवड गाहीं. पण व्यक्तिरूप ईश्वर अशा नियमापासून आपल्या नियामक सामर्थ्यानें जरूर तेव्हां योग्य तेथें योग्य अशा भक्ताचें संरक्षणहि करीत कसतो. बौद्धिकदृष्टचा नियम करणाऱ्या सार्वभौम शक्तीला कोणतेहि नियम बांधूं शकत नाहीत हे मान्य करावेंच लागतें. तिचा वापर योग्य वेळीं यांतच सार्वभौम शक्तिचें सामर्थ्य व स्वारस्य असतें. अन्यथा बंधन घालणारी शक्तिच सार्वभौम ठरेल. तेव्हां नियमापेक्षां नियंत्याची शक्ति अधिक मानावीच लागते. सार्वत्रिक नियम जेव्हां एकाद्या विशेष स्थळीं, विशेष वेळीं उद्दिष्टाला अपकारक ठरतात त्यावेळीं उद्देशाच्या पूर्तिकरतांच नियमाचा बाध न करता त्याचा अतिक्रम आवश्यक ठरतो. कर्माकर्मांच्या आज्ञांची विचारपूर्वक व्यवस्था लावणारे शवरस्वामी सांगतात :– "अतिक्रमिष्याम इममाम्नायम् । अनतिक्रामंतो वेदमर्थवंतं संतमनर्थमवकल्पयेम । दृष्टोहि तस्यार्थः कर्भाववोधनम् ।" वेदपठन करून अध्ययन संपवावें व घरीं परतावें अशी वेदाची आज्ञा असतां अर्थमीमांसा करण्यांत वेदाज्ञेचा अतिक्रम होत नाहीं काय ? या आक्षेपाला उत्तर देतांना शवरस्वामी म्हणतात; होय होतो. पण तो अतिक्रम आम्ही करणार. न केल्यास अर्थयुक्त वेदाला आम्ही निरर्थक करूं. कर्माचें ज्ञान करून देणें हेच वेदाचें उद्दिष्ट व प्रयोजन. तो अर्थ समजून न घेतांच अध्ययन केलें, आक्षेप विषय अशा त्या वचनाचाहि अर्थ न कळल्यामुळें अध्ययन कधींच संपणार नाहीं. आणि मग न कळत अतिक्रम होईलच. याकरितांच नियमरूप ईश्वराकडून निग्रहानुग्रह करणारा व्यक्तिनिष्ठ ईश्वर हाहि जगत्कार्याकरितां जगदुद्धाराकरितां आवश्यक ठरतो. हीच अवताराची उपपत्ति आणि मींमांसा.

–o–

प्रकरण ९ वें

ईश्वराचे अवतार. स्वरूप व कार्य.

१. विश्वात्मक ईश्वर कां व केव्हां व्यक्तिरूप धारण करतो हें भगवतगीतेंत सांगतांना श्रीकृष्ण म्हणतात :- "परित्राणाय साधूनाम् विनाशायच दुष्कृताम्। धर्मसंस्थापनानार्थाय संभवामि युगें युगें ॥" साधूंचें रक्षण, दुष्टांचा नाश व धर्माची पुनःस्थापना हे त्याचे उद्देश होत. निसर्गाच्या नियमांनीं ज्यावेळी सुष्टीचें रक्षण व दुष्टांचा नाश होत नाहीं त्यावेळीं विश्वात्मक ईश्वर नियम न पालटता सज्जन व धर्म यांच्या पारड्यांत आपली शक्ति घालण्याकरितां स्वतःच व्यक्तिरूप धारण करतो. त्यामुळें सार्वत्रिक नियमांचा भंग न होतां सृष्टीच्या नियमांना धरूनच सुष्टीचें रक्षण व दुष्टांचा नाश साधतां येतो. अलौकिक शक्तिचा पुरुष म्हणून ईश्वर सर्व प्राण्यांच्यासारखेंच शरीरहि धारण करतो. इतरासारखेंच खातो, पितो, बोलतो, चालतो. केवळ त्याच्यांत असलेल्या अलौकिक शक्तिमुळेंच धर्माला जय प्राप्त होतो. आणि सृष्टीचे नियमहि अभंग रहातात. पक्षपात केल्याचा आरोप येऊं शकत नाहीं. नीतिचा उगम असलेल्या ईश्वरानें नितीचाच पक्ष पणें स्वाभाविकच आहे. त्यामुळें सुष्टाबरोबरच दुष्टांचेहि रक्षण व कल्याण होतें. सुष्टांनीं नितीचे नियम पाळल्यामुळेंच दुष्टांचें रक्षण होत असतें. इतकेंच काय दुष्टांना देखिल या ना त्या स्वरूपांत नीति पाळावीच लागते. सारेच संपूर्ण तया नीतिभ्रष्ट झाले तर सर्वसंहार अटळ. शिवाय शासनाच्या भीतीनें दुष्टहि सुष्ट मुक्त होऊं शकतो. नाहीं तर दुष्ट अधिक दुष्ट होऊन अधोगतीचा तळ गांठील. नीतीचा पक्ष घेणारी शक्ति इतरासारखीच असल्यामुळें विश्वात्मक-ईश्वरानें केवळ संकल्पानें एकादें कार्य घडऊन आणण्याऐवजीं त्याच्याच अवतारानें केलेलें कार्य सयुक्तिक वाटतें. भगवद्गीतेची अवताराची ही कल्पना ज्ञानेश्वरांनाहि पूर्णतया मान्य आहे.

२. अवताराच्या बाबतींत हिंदूनीं दशावतार मानले ते केवळ प्रधान अवतारांना उद्देशून होय. गीताकाराच्या मताप्रमाणें ईश्वराच्या विभूतींना अंतच नाहीं. जीवाप्रमाणेंच ईश्वराचे अवतारहि अनंत झाले आहेत हे भगवान् कृष्णच

अर्जुनाप्रमाणेंच आपलें जन्महि आजवर अनंत झाले आहेत असें म्हणून दाखवितात. व हें मत सयुक्तिकही दिसतें. सुष्टांना येणाऱ्या अडचणी अनंत मग त्यांना मुक्त करण्याकरितां ईश्वरालाहि अनंत अवतार धारण करावें लागावें, कार्य कां व्हावें याचें सयुक्तिक कारण कांहींच नाहीं. अशी अपेक्षा सयुक्तिकच ठरते.

३. ईश्वर व त्याचा अवतार यांच्यामध्यें केवळ आकारभेद आहे, तत्व मात्र तेंच. ईश्वराप्रमाणेंच त्याचे अवतारहि सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् असतात. स्थूल दृष्टीला ते देहाकारामुळें मर्यादित वाटले तरी ईश्वराप्रमाणेंच वस्तुतः सर्वव्यापकच असतात. ईश्वराप्रमाणेंच अवतारहि मूल ज्ञानरूप वस्तुस्वरूपाशीं आपलें ऐक्य जाणतात, तसेंच विश्वात्मक ईश्वराशींहि आपला अभेद जाणतात. त्याचवरोवर वद्ध वाटणारे जीव हेहि आपल्याच तत्त्वाचे परिच्छिन्न, अल्पज्ञ, अल्पशक्ति असे आविष्कार आहेत; आपलेच पण भिन्न न होणारे असे अंशच आहेत हेंहि जाणतात. हें तत्त्व प्रकट करतांना श्रीकृष्ण म्हणतात– "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः।" माझाच अंश या जीवलोकांत जीवभूत झाला आहे हें सांगणारे श्रीकृष्ण स्वतः अवतार आहेत. स्वतः विश्वात्मक ईश्वर सर्वसमावेशक व सर्वज्ञ असला तरी इतरापासून परिच्छिन्नरूपानें वावरणारा नसल्यामुळें तो इतर जीवांना आपला अंश म्हणूं शकत नाहीं. पण परिच्छिन्न असणारे अवतार मात्र आपल्यापासून भिन्न वाटणाऱ्या जीवांना आपले अंश म्हणूं शकतात.

४. मूळ वस्तुस्वरूप त्याचेंच विश्वात्मक ईश्वररूप त्याचेच परिच्छिन्न देहधारी अवतार हीं तीन्हीं एकच आहेत. त्याची खूणगांठ ज्ञानेश्वरानीं आपल्या अभंगातून अनेक ठिकाणीं व्यक्त केली आहे. तूं सगुण कीं निर्गुण असा प्रश्न करून, सगुण निर्गुण दोन्ही एक गोविंदच; म्हणचे परिच्छिन्न रूपानें आविष्कृत झालेला श्रीकृष्णच होय असें ते सांगतात. "अनंतरूपें अनंतवेषें देखिलें तयासी। बापरखुमादेवीवर खुण वाणली कैसी॥" ईश्वराचें अनंतरूप असें स्वरूप पाहिलें त्याचीं नानारूपें नानावेष पाहिले. पण तीं सारीं या विटेवरील पांडुरंगाचींच रूपें आहेत याची खात्री पण पटली. तेव्हां निर्गुण निराकार शुद्ध जाणीवरूप वस्तु, दृश्य व द्रष्टा यांच्या अनंत वैचित्र्यानें नटलेलें विश्वात्मकरूप, व बोलता चालता येणारें, आलिंगन देता येणारें सख्यत्व साधू शकणारें, अवतार रूप, हीं तिन्हीं एकच आहेत अशी दृढ निष्टा ज्ञानेश्वर एथें व्यक्त करित आहेत.

५. विश्वात्मक देव स्वतः विश्वांतच पुनः नव्यानें शरीरधारी म्हणून कसा प्रादुर्भूत होऊं शकतो याचें निदर्शन कल्पनासृष्टि हें आहे. कल्पना करणारा कल्पनासृष्टीत स्वतःचीहि कल्पना करूं शकतो, अगर स्वतःला वगळूनहि करूं

शकतो. कल्पना करणाऱ्याच्या कल्पनासृष्टींतील त्याचा तो म्हणजे त्याचा स्वत:चा अवतारच होय. कल्पित वस्तु व व्यक्ति यांच्यांशीं त्याचा अभेद असला तरी स्वत:च्या कल्पित व्यक्तिस्वरूपाशीं त्याचें ऐक्य अधिक निकटचें असतें. कल्पनेंतील पदार्थ त्याच्याच कल्पनेचे अंश असतात. पण स्वत:ची कल्पना तो ज्यावेळीं करतो त्यावेळीं तो अंश असा न रहातां साक्षात् कल्पना करणाराच असतो. हीच गोष्ट ईश्वरी अवताराची. सारी सृष्टि ईशसंकल्प असल्यामुळें आपलीच कल्पना करतो त्यावेळीं कल्पनेंत तो परिच्छिन्न होतो. पण स्वत:च्या अपरिच्छिन्नत्वाशीं स्वत:चें ऐक्यहि जाणतो. अवतारहि याच प्रकारानें विश्वरूपाशीं आपलें ऐक्य जाणतात व दाखवितात. त्याचें उदाहरण गीतेंतील विश्वरूपदर्शनांत प्रभावीपणें दाखऊन दिलें आहे. इतराप्रमाणेंच परिच्छिन्न देहाकाराचे श्रीकृष्ण संकल्प करतात आणि विश्वरूपाचें परिच्छिन्न म्हणून प्रकट झालेलें रूपच अपरिच्छिन्न झालें, एकरूप असलेलेंच नानारूप झालें रथावर सारथी म्हणून बसलेले श्रीकृष्णच नानारूपांनीं विश्वव्यापून उरले. असें त्याचें वर्णन ज्ञानेश्वर करतात. यावरून परिच्छिन्न रूपांतच अपरिच्छिन्न तत्त्व सांठवलेलें असतें हें दिसून येतें. हें शक्य कसें आहे हें समजण्याकरितां ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाकडे दृष्टि वळविली पाहिजे.

६. तत्त्व ज्ञानरूप तें तर निराकार, तिथें ना परिच्छिन्नत्व ना अपरिच्छिन्नत्व. उलट परिच्छिन्नत्व, अपरिच्छिन्नत्व ज्ञानांतच असतात. ज्ञानाला स्वत:ला आकार असत नाहीं. त्यामुळें विश्वात्मक आकार अगर अवतारूप आकार हे दोन्ही एकाच ज्ञानरूपात ज्ञानाकार म्हणून प्रकट होऊं शकतात. वस्तु जड, कठीण, घन असली तरी विस्तृत आकार संकुचित आकारांत संपूर्णतया समाविष्ट होऊं शकत नाहींत. पण ज्ञानसृष्टींत मात्र आकार असे प्रतिबंधक होत नाहींत. कल्पनेंत हिमालय जेवढ्या जागेंत मावतो तेवढ्याच जागेंत एक कणहि संपूर्ण व्यापक रहातो. म्हणजे दोन्हीहि ज्ञानाकार म्हणूनच प्रकटतात. एकमेकाला विरोध वा संकुचित ते करू शकत नाहींत. विश्वात्मक ईश्वर ज्ञानारूपांत जेवढी जागा व्यापतो तेवढीच जागा परिच्छिन्न अवतारहि व्यापतो, आकार भेदानेंच शक्ति व उपयुक्तता यांचा आविष्कार होतो. किंबहुना अशा आविष्काराला च आकार म्हणतात.

-o-

प्रकरण १० वें

सृष्टीचें स्वरूप. उत्पत्ति व प्रक्रिया.

१. ईश्वराचें स्वरूप पाहिल्यावर आतां त्यानें निर्माण केलेल्या, खरें म्हणजे प्रकट केलेल्या सृष्टीचें स्वरूप पाहूं. मूल तत्त्व विश्वात्मक ईश्वर व त्याचा साकार असा, परिच्छिन्न असा अवतार हे सर्वांच्या अनुभवाचे विषय नव्हेत. पण सृष्टि मात्र आपणा सर्वांच्या नित्य परिचयाची. कारण "जगचि-सनोळख। जगेंसी जुनाट सोयरीक।" असें असल्यामुळें त्याची उत्पत्ति अगर आविर्भाव ईश्वरापासून कसा होतो हें आतां पहावयाचें.

२. सृष्टीची उत्पत्ति वा प्रादुर्भाव कसा झाला याची प्रक्रिया सांगण्यांत ज्ञानेश्वरांना विशेष रस वा अगत्य नसल्यामुळें त्याविषयीं त्याचा आग्रह नाहीं. त्यांच्या स्वतंत्र ग्रंथांत आणि अभंगांत या प्रक्रियेंचा मागमूसहि नाहीं. केवळ सृष्टि हो क्रीडा आहे, लीलाविलास आहे. याचाच त्यानीं अनेकवार उच्चार केंला. आहे. गीतेंत सृष्टीच्या उत्पत्तीचें पुरें वर्णन नसलें तरी दिग्दर्शन असल्यामुळें ज्ञानेश्वरानीं त्याचा स्वीकार केला इतकेंच. त्यावर टीका करतांना ज्ञानेश्वरानाहि या प्रक्रियेचा थोडाबहुत परिस्फोट करावा लागला. गीतेंत ब्रह्मदेवाचा दिवस उजाडतांच सारें भूतजात अव्यक्तांतून व्यक्त म्हणून प्रकट होतें. आणि त्याची रात्र झाली कीं तें पुन: अव्यक्तांतच लीन होतें; असें सांगितलें आहे; ज्ञानेश्वरांना प्रकट होणें व लीन होणें या गोष्टी अनुकूल अशा असल्यामुळें त्यानीं त्याचा स्वीकार करून त्यावर भाष्य केलें. अव्यक्तापासून उत्पन्न होणें, आस्तित्वांत येणें म्हणजेच व्यक्तत्व लाभणें होय. तीच गोष्ट लीन होण्याबाबत. व्यक्त झालेलें पुन: अव्यक्त होणें म्हणजेच लीन होणें. इथें पूर्वी नसलेलें आस्तित्वांत येणें या स्वरूपाची उत्पत्ति किंवा असलेलें नाहींसे होणें या स्वरूपाचा नाश या दोन्ही गोष्टी असत नाहींत. तर प्रकट होणें व अप्रकट होणें यालाच ढोबळ दृष्टीनें उत्पत्ति व नाश असें म्हटलें जातें. नसलेली वस्तु उत्पन्न होणें आणि असलेली नष्ट होणें ही गोष्टच असंभाव्य आहे असाच गीतेचा ठाम सिद्धांत आहे. बुद्धीलाहि अगतिकपणें तो मानावाच लागतो.

३. सांख्याचा सत्कार्यवाद, नागार्जुनांचा शून्यवाद, गौडपादाचार्यांचा अजातवाद व शंकाराचार्यांचा मायावाद या परस्पराहून भिन्न असणाऱ्या तत्त्वज्ञानाला हा सिद्धांत मानावाच लागला आहे. ईश्वरकृष्ण म्हणतो :- "असदकरणादुपादानग्रहणात्सर्वसंभवाभावात् । शक्तस्य शक्यकरणात्कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥" असत् कांहींच करूं शकत नाहीं, कार्यामध्यें उपादानाची अनुवृत्ति अवश्य असते, सगळ्याच गोष्टी संभवनीय नाहींत, शक्य असलेलेंच सिद्ध होतें. यावरून कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वीहि सद्रूप असतें हें मान्य केलेंच पाहिजे नागार्जुन म्हणतात :- "न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुत: । उत्पन्ना जातु विद्यंते भावा: क्वचन केचन ॥" वस्तु स्वत: पासून, दुसऱ्यापासून, स्वत: व दुसरा या दोघापासून अथवा अकारण उत्पन्न होऊं शकत नाहीं म्हणून उत्पत्ति ही अशक्यच आहे. गौडपादाचार्य म्हणतात :- " भूतं न जायते किंचिदभूतं नैवजायते । प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥" आस्तित्वांत असलेली वस्तु उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. नसलेली तर नाहींच नाहीं. प्रकृति आहे त्याहून भिन्न होऊं शकत जी वस्तु आहे तिची असणें हींच प्रकृति; जी नाहीं तिची नसणें हीच प्रकृति. ती पालटेल कशी ? शंकराचार्य म्हणतात :- "अविशिष्टे ही प्रागसत्वे कस्मात्क्षीरादेव दध्युत्पद्यते न मृत्तिकाया मृत्तिकाया एवच घट उत्पद्यते न क्षीरात् । अथोच्येता विशिष्टेपि क्षीर एव दध्न: कश्चिदतिशया न मृत्तिकायाम्: मृत्तिकायां एव घटस्य कश्चिदतियो न क्षीर इत्युच्येत तर्ह्यातिशयवत्वात्प्रागवस्थाया असत्कार्यवादहानि: सत्कार्यवादसिद्धिश्च । शक्तिश्च कारणस्य कार्यनियमार्था कल्प्यनाना नान्या असती वा कार्यं नियच्छेत् । असत्त्वाविशेषादन्यत्वाविशेषाच्च । वस्तूच्या उत्पत्तीपूर्वी तिचा अभाव सगळ्याच ठिकाणीं समान असतांना विशिष्ट कारणापासूनच जर विशिष्ट कारणामध्यें विशिष्ट कार्य उत्पन्न होण्याची शक्ति मानली कीं शक्तिरूपानें कार्याचें अवस्थान मानावेंच लागतें. कारण शक्ति मानली कीं ती कारणाहून भिन्न वा असद्रूप मानतांच येत नाहीं. म्हणून नसलेल्याची नव्यानें उत्पत्ति असंभाव्य, अकल्पनीय आहे. विलासवादांत तर हा प्रश्नच उद्भवत नाहीं. तिथें उत्पत्ति व नाश हे ज्ञानाकार म्हणून स्वयंभू नित्य चिरंतन असतात. जाणीवेसमोर ते येणें न येणें एवढेंच इच्छावशें घडतें. असो.

४. अव्यक्तापासून व्यक्त होण्याकरितां घातलेली कालमर्यादा ही केवळ समजण्यासाठीं घातलेली मर्यादा आहे असें ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें ठरतें. गीताकारांचा यावावत आशय काय होता हें निश्चित समजणें दुरापास्त आहे. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें सारे आकार अप्रकट स्थितींत वस्तुस्वरूपांत सदैव अंतर्भूतच असतात. ते जाणण्याच्या इच्छेनें ज्यावेळीं ज्ञान ज्ञातृशक्तिसंपन्न होतें त्यावेळीं अव्यक्त स्वरूपांत असलेले विषयाकार म्हणून जणूं काय ज्ञानबहिर्भुत

होऊन ज्ञानविषय होतात. हेंच त्यांचें प्रकटीकरण. कल्पनेंत असलेले पदार्थ व घटना कल्पनाकाळीं कल्पनेहून भिन्न व कल्पनेचे विषय असे असतात हें त्याचें उदाहरण. यावरून ब्रह्मदेवाचा दिवस म्हणजें पौराणिक कालगणनेनुसार ठरविलेला दिवस नव्हे. कारण तिथें ना सूर्य ना रात्र. असा कालातीत काल गतिमान कालाच्या मापानें मोजतांहि येणार नाहीं. आकाशाची लांबी रुंदी जशी मोजतां येत नाहीं तसें ज्ञानस्वरूपांतील परिमित आकाराच्या कालानें ज्ञानस्वरूपाचीहि कालमर्यादा करतां येत नाहीं. हा काळ एवढ्याचकरितां सांगितला आहे कीं पहाणें आणि न पहाणें या इच्छा आलटून पालटून वस्तुस्वरूपांत प्रादुर्भूत होत असल्यानें सृष्टीचें प्रकटीकरण कालमर्यादेशिवाय कालांत वावरणाऱ्या माणसाला कळणार नाहीं. हें तत्त्व प्रकट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "जरी देशकालादि आघवें । आपणचि असिजे ॥" देश काल जर आपणच तर तो मोजावयाचा कसा ? मोजण्याची वस्तु व मानदंड एकच असल्यावर मोजणें कसें शक्य आहे ?

५. या श्लोकावरील टीकेंत ज्ञानेश्वरानीं निव्वळ तात्त्विकदृष्टया आपल्या तत्त्वज्ञानाला धरून तेवढेंच स्पष्टीकरण केलें आहे. पण गीतेंतच जिथें प्राकृतिक प्रपंचाचा विचार केला आहे तिथें बौद्धिकदृष्टया सुसंगत वाटणारी सांख्यप्रक्रिया स्वीकारून त्याचें स्पष्टीकरण त्यानीं केलें आहे. सांख्य मतावद्दल ज्ञानेश्वरांना अतोनात आदर वाटत होता. बौद्धिकरीत्या जेवढें व जसें सांगता येणें शक्य होतें तेवढें सांख्यांनीं सांगितलें आहे. त्याचा उपयोग आपल्या तत्त्वज्ञानाला उपकारकच वाटत असल्यामुळें बौद्धिक उपपत्तीकरितां तिचा स्वीकार ज्ञानेश्वरानीं केला आहे. त्याचवरोवर बौद्धिकदृष्टया सयुक्तिक वाटणाऱ्या सांख्य तत्त्वज्ञानांतील जें वैगुण्य केवळ साक्षात्कारांतच प्रतीत होतें तें काढून टाकण्याची दक्षताहि त्यानीं घेतली आहे. हें करतांना तत्त्वज्ञानाची पूर्णताज्ञानाची सीमा ओलांडल्यावरच साक्षात्कारांत होतें या तत्त्वाचा उद्घोषहि त्यानीं केला आहे. ती प्रक्रिया ज्ञानेश्वरानीं कशाप्रकारें मांडली आहे आणि ती त्यांच्या तत्त्वज्ञानाशीं कशी सुसंगत आहे तें आतां पाहूं.

६. सृष्टि ही ज्ञानेश्वरांच्या मतें ज्ञानाचें स्फुरण असल्यामुळें सांख्याप्रमाणें तिच्या उत्पत्तीची प्रक्रिया व अनुक्रम यांच्यांत त्यांना कांहींच स्वारस्य वाटत नव्हतें. सांख्यांचीं चोवीस तत्त्वें त्यानीं स्वीकारलीं, पण त्याचवरोवर गीतेंत सुद्धां नसलेल्या पांच तत्त्वांची आणखी भर घातली. यावरून प्राकृतिक तत्त्वांच्या अशा परिगणनांत त्यांना रस वाटत नव्हता हेंच दिसून येतें. सांख्यांनीं आपल्या चोवीस तत्त्वांत अनंत विविधता अंतर्भूत करून तिचा संक्षेप केला यावद्दल ज्ञानेश्वरानीं

या तत्त्वज्ञानावद्दल प्रशंसोद्गार काढले आहेत. ते म्हणतात– "अपारा मोहराशी । तत्त्वांचा मापीं चौविसीं ।।" मोहाचे अपार आणि असार विषय चोवीस तत्त्वाच्या मापांनीं मोजून टाकले. पण या तत्त्वज्ञानांतील त्रुटि ध्यानीं घेऊन ती गीतेंतील मूळ श्लोकांत कांहीच आधार नसताहि तत्त्वज्ञानांतील उणीव त्यानीं भरून काढली सांख्याच्या सृष्टि प्रक्रियेत ज्ञानेंद्रियांचे पांच विषय आहेत आणि कर्मेंद्रियें मात्र निर्विषय ठेवली आहेत. इंद्रियजन्य ज्ञानानें जसें विषयांचे पांच भाग होतात तसेंच कर्मेंद्रियांच्या क्रियांनीं कर्माचेहि पांच प्रकार होतात. पण त्यांचा समावेश सांख्यांनीं केला नव्हता. तो तत्त्वज्ञानाच्या परिपूर्तिकरितां ज्ञानेश्वरानीं केला. सांख्यांचीं चोवीस तत्त्वें अधिक हीं पांच अशीं तीं एकोणतीस करून त्यांत पुनः गीतेंत सांगितलेल्या सांत तत्त्वांची भर घातली व एकूण प्राकृतिक तत्त्वें छत्तीस केलीं. असें केलें तरीहि या छत्तीस तत्त्वावद्दलहि त्यांचा आग्रह नाहीं. तत्त्वें चोवीस मानलीं तर पुरुष पंचविसावा व छत्तीस मानलीं तर तो सदतिसावा असें मानण्याची मोकळीक त्यानीं ठेवली. प्राकृति व तत्त्वें सांगण्याचें कारण हें कीं त्यांच्या पलिकडे असलेल्या अप्राकृतिक चेतन पुरुषाकडे अंगुलिनिर्देश करणें. मग तीं तत्त्वें सोयीकरितां कितीहि माना, ज्ञानरूप आत्मा त्यांना व्यापूनहि पुनः त्या तत्त्वांच्या पलिकडेच आहे. हें दाखवणें हेंच त्याचे उद्दिष्ट.

७. सांख्यांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें हीं चोवीस तत्त्वें कशीं आहेत हें सांगतांना ईश्वरकृष्ण म्हणतो :– मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त। षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ।।" मूलतत्त्व जें प्रधान तें प्रकृति आहे पण विकृति नाहीं. म्हणजे प्रकृति स्वयंभू असून ती कोणापासूनहि उत्पन्न होत नाहीं. पण तिच्यापासून पुढचीं तत्त्वें उत्पन्न होतात. म्हणून ती त्या तत्त्वांची प्रकृति, जननी आहे. महदादि. महत् म्हणजे बुद्धि, अहंकार व पंच तन्मावें हीं सात तत्त्वें प्रकृति तशीच विकृतिहि होत. प्रधानाचे ते विकार आहेत तर पुढील तत्त्वांची प्रकृति आहेत. उरलेली सोळा तत्त्वें म्हणजे पांच कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें, पंचमहाभूतें व मन हीं केवळ विकार आहेत. म्हणजे दृश्यम तत्त्वापासून उत्पन्न झालीं आहेत. मात्र पुढें त्यांच्यापासून कशाचीहि उत्पत्ति होत नाहीं. याकरितां ते कोणाचीहि प्रकृति नाहींत. ही चोवीस तत्त्वें झाल्यानंतर उरलेलें तें पंचविसावें तत्त्व जो पुरुष तो प्रकृतिहि नाहीं कीं विकृतिहि नाहीं. त्याच्यापासून कशाचीहि उत्पत्ति होत नसल्यामुळें तो प्रकृति जसा नाहीं तसाच तो कोणापासून उत्पन्न होत नसल्यामुळें विकृतिहि नाहीं. तो आपल्याहून पर व आद्य अशा एकाद्या तत्त्वापासून उत्पन्न होत नसल्यानें तो स्वयंभू म्हणजे अनादि नित्यसिद्ध असाच आहे. प्रधानहि स्वयंभू पण विकारी. आत्मा मात्र स्वयंभू तसाच अविकारी.

दोघेहि स्वयंभू असले तरी आत्मा-पुरुष अविकारी आणि प्रधान स्वयंभू असलें तरी विकारी हा भेद ध्यानीं ठेवणें आवश्यक आहे. सांख्यांची ही प्रक्रिया ज्ञानेश्वरानीं जशीच्या तशीच मानली नाहीं. तशी ती मानणें त्यांच्या तत्त्वज्ञानामुळें अशक्य होतें. ते कसें व कां हें पहाणें अगत्याचें आहे.

८. सांख्यांनी पुरुष व प्रधान हीं एकमेकापासून भिन्न व अगदीच विसदृश अशीं तत्त्वें मानल्यामुळें त्यांचा परस्परसंबंध दाखविणें त्यांना दुरापास्त झालें. सृष्टींत दिसणारें रचनाचातुर्य जड प्रकृतींत संभवत नाहीं. चेतन आत्मा तर निष्क्रिय आणि असंग असा असल्यामुळें त्याच्याकडूनहि तें रचनाचातुर्य उद्भवणें शक्य नाहीं. ही अडचण येताच सांख्यांनीं प्रकृतिमध्यें पुरुषाच्या भोग व अपवर्ग याकरितां प्रवृत्ति आहे असें एक असिद्ध तत्त्व गृहित धरलें. जडामध्यें हेतुपूर्वक प्रवृत्ति अकल्पनीय म्हणून असंभवनीय असल्यामुळें तत्त्वसिद्धीच्या दृष्टीनें त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत वैगुण्य राहिलें आणि तेंच दौर्बल्य ठरलें. बादरायणाचार्यानीं सांख्यांचें खंडन करतांना याच मर्मावर आघात करून त्यांतील त्रुटि दाखविली. म्हणून आहे त्याच स्वरूपांत सांख्य तत्त्वज्ञान मान्य करणें नंतरच्या तत्त्वज्ञांना अशक्य झालें.याकरितांच योगानीं जरी सेश्वर तत्त्वज्ञानाचा अंगीकार केला तरी त्यांनाहि हें दौर्बल्य काढून टाकतां आलें नाहीं. एक चेतन नियामक सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् ईश्वर मानल्यामुळें सृष्टीची समस्या सुटूं शकत नाहीं हें बादरायणाचार्यानीं दाखऊन दिलें. सांख्य स्मृतीचा बाध होतो. याकरितां वेदांतशास्त्र पूर्णत: प्रमाण ठरत नाहीं या आक्षेपाला उत्तर देतांना कपिलस्मृतिप्रमाणेंच वेदांतानुसारी स्मृती आहेत त्यांना अवकाश रहाणार नाहीं. मग दोहीकडे जर अडचण समान तर त्यांतील सयुक्तिक पक्ष स्वीकारणेंच योग्य असा युक्तिवाद करून त्या आक्षेपाचें खंडन केलें आहे. त्याचाच अतिदेश करून योगालाहि तेंच उत्तर दिलें आहे. सेश्वर सांख्य मानल्यामुळें तत्त्गज्ञान अनुभवसंगत व बुद्धिसंगत होत नाहीं हाच याचा निष्कर्ष.

९. म्हणून दोन विसदृश तत्त्वें मानण्याची अडचण टाळण्यासाठीं वेदांतशास्त्राचा जन्म आहे. वेदांतानें सांख्यांच्या बौद्धिक परिश्रमाचा लाभ करून घेतला आणि त्यांतील वैगुण्य काढून टाकलें. याकरितांच भगवद्गी गीतेंत सांख्य हा शब्दच ज्ञान या अर्थी वापरून गीताकारानीं सांख्याविषयींचा आपला आदर किती पराकाष्टेचा आहे हें व्यक्त केलें आहे. सांख्यांना हें वैगुण्य कां मानावें लागलें याचा उलगडा मागें केलाच आहे. पण येथें संक्षेपानें त्याचा पुनरुच्चार करून सांगावयाचें तर तें असें सांगतां येतें कीं सांख्य हे केवळ बौद्धिक दृष्ट्या

अनुभवाची उपपत्ति लावित होते. साक्षात्काराची पूर्व तयारी साधित होते. साक्षात्कारानंतर तत्त्व कसें दिसतें हें मग साक्षात्कार झालेल्यांना सांगावयाला नकोच. मात्र तो होईपर्यंत अनुभवाची उपपत्ति जड व चेतन असे दोन पदार्थ मानल्याशिवाय लागत नाहीं; म्हणून दोन विसदृश तत्त्वें मानण्यांतील अडचन ध्यानीं येऊनहि त्यांनीं ती स्वीकारली. पण वेदांती हें बुद्धिवादावरोवरच साक्षात्कारहि जमेस धरित असल्यामुळें बुद्धीची मर्यादा आपल्या तत्त्वज्ञानाला घालण्याचें त्यांना कांहींच कारण नव्हतें. तें सांख्यशास्त्रांतील वैगुण्य काढून वेदांतानें व ज्ञानेश्वरानीं त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा उपयोग व लाभ कसा करून घेयला हें पहाणें इष्ट आहे.

१०. प्रकृतिपुरुषविवेक मूळ गीतेंतच तीन ठिकाणीं सांगितला असल्यामुळें त्यावर ज्ञानेश्वरांनाहि विवेचन करावें लागलें. तो आपल्या तत्त्वज्ञानाला सुसंगत असल्याचेंहि त्यानीं दाखविलें. तीन ठिकाणीं तीन प्रकारांनीं वर्णिलेला प्रकृतिपुरुषविवेक हा मूलतः एकच आहे, भिन्न नाहीं असें ज्ञानेश्वर समजाऊन सांगतात. ग्रंथाचा पूर्वापार संदर्भलावण्यांत ज्ञानेश्वरांना विशेषसा रस नाहीं. म्हणून तसा प्रयत्नहि त्यानीं ज्ञानेश्वरींत फारसा केलेला नाहीं, याच विषयाचीं तीनहि ठिकाणचीं वर्णनें एकाच तत्त्वाचीं आहेत हें सांगण्यानें ज्ञानेश्वर या तत्त्वाचें महत्त्वच प्रकट करीत आहेत. या तीनहि ठिकाणचा ज्ञानेश्वरानीं केलेला समन्वय सहजासहजीं ध्यानीं येण्यास बराचसा संदिग्ध व दुर्बोध असा वाटतो, शास्त्रीय चर्चा ही त्यानीं ज्ञानेश्वरींत हेतुपूर्वक कटाक्षानें टाळली असल्यानें हा विषय संदिग्ध राहिला आहे.

-०-

प्रकरण ११ वें

वेदांतांतील प्रकृति पुरुषाचें स्वरूप.

१. सातव्या अध्यायांत अपरा व परा प्रकृति म्हणून प्रकृति व पुरुष यांचें वर्णन केलें त्यांचेंच तेराव्या अध्यायांत क्षेत्र क्षेत्रज्ञ म्हणून वर्णन केलें आणि पंधराव्या अध्यांयात क्षर अक्षर पुरुष म्हणून केलें. अपरा प्रकृति आठ तत्त्वांची, क्षेत्ररूप प्रकृति गीतेप्रमाणें एकतीस तत्त्वाची तर ज्ञानेश्वरांच्या मताप्रमाणें छतीस तत्त्वांची तर क्षर आणि अक्षर हीं दोन तत्त्वें एकराशिरूप. तेव्हां या सर्वांचा समन्वय दुर्घट वाटतो. तीनहि ठिकाणीं तोंडओळख मात्र एकाच तत्त्वाची होते, हें खरें मग प्रतिपादनांत ही भिन्नता कां निर्माण व्हावी ?

२. पहिल्या अपरा प्रकृतींत केवळ आठच तत्त्वांचा समावेश आहे. प्रकृतीचें स्वरूप अनुभवाला जुळेल अशा रीतीनें समजाऊन देण्याला तेवढें पुरेसें आहे. म्हणून अनावश्यक तत्त्वांचें लटांवर येथें टाळून हा सुटसुटीत असा संक्षेप केला असावा. पंचमहाभूतें म्हटलीं कीं त्यांत साऱ्या जड सृष्टीचा समावेश होतो. बुद्धि, अहंकार आणि मन यांच्यांत सारी मानस सृष्टि समाविष्ट होते. आपल्या अनुभवाचें पृथक्करण केल्यास हीं आठ तत्त्वें विचाराचा फारसा प्रपंच न करतांच प्रत्ययास येतील. केवळ तत्त्वज्ञानाचा खोल व्यापक सूक्ष्म अभ्यास करणाऱ्यांनाच यांच्या जोडीला आणखीं कांहीं तत्त्वें गृहित धरावीं लागतील. तींच सांख्यांची सूक्ष्म, खोल विचारांतीं शोधून काढलेलीं तत्त्वें आहेत. पण अनुभवाची उपपत्ति मात्र या आठ तत्त्वांनींहि लागूं शकते व जड प्रकृतीचें स्वरूपहि समजूं शकते. हें आपल्या अनुभवाकडे व या तत्त्वांकडे पाहिल्यास सहज दिसून येईल. या आठ तत्त्वांच्या पलिकडचीं तत्त्वें अनुभवाला येणारीं नसून बौद्धिक आवश्यकता म्हणूनच मानावीं लागणारीं आहेत.

३. पण जड प्रकृति तेवढीच मानून अनुभवाची पूर्ण उपपत्ति लागत नाहीं असेंच विचारांतीं दिसून येतें. पांच गुणावरून पांच महाभूतांचें ज्ञान होतें. मन संकल्प विकल्प करतें. बुद्धि सत्यासत्याचा योग्यायोग्याचा विचार करते. अहंकार

व्यक्तिवैशिष्ट्य निर्माण करतो. पण हीं तत्त्वें कांहीं स्वयंपूर्ण वा स्वयंचालित नाहींत. शब्दाचें ज्ञान होतें तरी पण तें कोणाला होतें हा प्रश्न शिल्लक रहातोच. बुद्धि हें ज्ञानाचें साधन आहे. ती स्वत: ज्ञानहि नव्हें कीं ज्ञाताहि नव्हे. हें बुद्धि व संवेदन यांचें स्वरूप पहातांक्षणींच ध्यानीं येतें. बुद्धि कमी अधिक प्रमाणांत असूं शकते. पण संवेदन मात्र सर्वच संवेदनयुक्त जीवांत सारखेंच असतें. शास्त्रज्ञाला विस्तव हा जसा जितका पोळतो तसा व तितकाच तो अज्ञालाहि पोळतो.शास्त्रज्ञाला, होणारें संवेदन कसें होतें या विषयींचें बिनचूक व तंतोतंत ज्ञान असेल तें त्याच्या बुद्धिप्रकर्षानें. तो त्या उष्णतेचें स्वरूप, तीव्रता यावद्दल अज्ञापेक्षां अधिकच सांगूं शकेल इतकेंच. पण पोळण्याची व्यथा, त्याचें संवेदन जाणीव मात्र दोघांनाहि सारखीच. म्हणून बुद्धि म्हटल्यावर ती कोणाची ? मन कोणाचें ? अहंकार कोणाचा ? हे प्रश्न या प्राकृतिक तत्त्वांच्या पलिकडे असलेल्या अप्राकृतिक तत्त्वाकडे अंगुलिनिर्देश करतात. हें तत्त्व म्हणजे परा प्रकृति होय.

४. ही परा प्रकृति म्हणजे जीवभूत झालेलें असें विशिष्टाकार चैतन्य होय. या तत्त्वामुळेंच महाभूतांना, मन; बुद्धि व अहंकार या मानसिक तत्त्वांना अर्थ प्राप्त होतो. ही जीवभूत प्रकृति म्हणजे परिच्छिन्न चैतन्य असें वर सांगितलेंच. पण हें परिच्छिन्नत्वहि कृत्रिम वा आगंतुक नव्हे हें दाखविण्याकरितां जीवरूपालाहि भगवान् पराप्रकृति म्हणजें श्रेष्ठ प्रकृति किंवा जड प्रकृतीच्या पलिकडची प्रकृति म्हणतात. इथेंच सांख्याहून वेदांताचें मत भिन्न झालें आहे. सांख्य हे पुरुषाला प्रकृतीची आवश्यकता मानीत नाहींत. म्हणून प्रकृतिरहित पुरुषासी त्यांच्या मतें तिचा संबंध लावतां येत नाहीं. पण गीताकार प्रकृति व पुरुष हीं दोन्हीं याहून व्यापक अशा तत्त्वाची प्रकृति आहे विकृति नव्हे असें मानीत असल्यामुळें या दोन सापेक्ष तत्त्वांना एका निरपेक्ष अशा व्यापक तत्त्वांत अंतर्भाव करतात. अपरा व परा या दोन्हीहि माझ्या प्रकृति म्हणणारा सर्वभूतमहेश्वर हें तें तत्त्व होय. या एकाच तत्त्वाची जडाकाररूप ही अपरा प्रकृति तर चेतनाकाररूप जीव ही परा प्रकृति. या दोन्हीहि मूळतत्त्वाच्या स्वाभाविक प्रकृती आहेत हें यावरून उघड होतें.

५. मूल तत्त्व जर चेतन व एकच एक तर त्याची ती अपरा प्रकृति जड कां कशी असूं शकेल ? आणि तशी ती आहे असें जर मानलें तर ज्याची ती प्रकृति जड तें तत्त्वहि मग जडच मानावें लागेल. किंवा मूल तत्त्वांतच जड व चेतन दोन्हींहि मानावीं लागतील आणि मग या भेदाची गृहितिहि तरी कशासाठीं ? पण बौद्धिक विरोधामुळें हीं दोन्हीं मतें टिकणारीं नाहींत. मग चेतन तत्त्वाची जड प्रकृति मानावी कशी याचें उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

"प्रकृति पुरुष दोन्हीं। उपनलीं जेयाचा अमनमनीं।" ज्या पर पुरुषाच्या अमनमनांत हीं दोन्हीं उत्पन्न होतात, खरें म्हणजे प्रकट होतात तें अंतिम तत्त्व होय. प्रकृति पुरुषाबरोबर क्षेत्र क्षेत्रज्ञ याचाहि उल्लेख करून त्यांचें ऐक्य दाखवित हेंच सांगतांना ज्ञानेश्वर पुनः म्हणतात :– "परि प्रकृति पुरुषें दोन्हीं। अभ्रें जालीं जिये गगनीं। क्षेत्र क्षेत्रज्ञु स्वप्नीं। देखिला जिये॥" मूल तत्त्वाच्या निराकार आकाशांत साकार अशीं प्रकृति पुरुष हीं अभ्रें झालीं, ज्याच्या ज्ञानरूप निद्रेंत क्षेत्र क्षेत्रज्ञ हीं स्वप्नें दिसलीं तें अंतिम सत्य. आपल्याहि मनांत जड असा धोंडा व चेतन असा प्राणी कल्पनेनें उद्भूत झाला तर जड व चेतन हा आकारभेद राहूनहि दोन्हीं वस्तू मनोजन्य म्हणून मनोमयच आहेत असेंच स्पष्ट दिसतें. व्यक्तिप्रमाणेंच पर पुरुषाच्या अमनमनांत उद्भवलेल्या अपरा व परा प्रकृति आकारभेदानें जड व चेतन भासल्या तरी वस्तुतः त्या दोन्ही चेतनच आहेत. हें सिद्ध करण्याकरितां प्रकृति पुरुषाबरोबरच पर पुरुष किंवा पुरुषोत्तम गीताकारानीं व ज्ञानेश्वरानीं मानला आहे. तो वरील तीनहि ठिकाणीं स्पष्ट वा सूचितरीतीनें दाखविला आहे. तें कसें तें आतां पाहूं.

६. क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ यांच्या व्याख्या करतांनाहि पूर्वापर अनुसंधान ठेऊन ज्ञानेश्वरानीं अपरा व परा प्रकृति याच क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ होत असें दाखऊन दिलें आहे. या शब्दांनीं भिन्न तत्त्वांचा निर्देश केला असेल अशी शंका येऊं नये याकरितां स्पष्ट करतात कीं, :– "पैं क्षेत्र येणें नांवें। सांगितलें आघवें। तेंचि एथ जाणावे। प्रकृति हे गा॥ आणि क्षेत्रज्ञ ऐसें। जेयातें म्हणितलें असे। तो पुरुष हें अनारिसें। न बोलों घेईं॥ इथें आनानीं नांवें। परि निरुप्य आन नव्हे। हे लक्षण न चुकावें। पुढत पुढती॥" प्रकृति–पुरुष, क्षेत्र–क्षेत्रज्ञ यांचे बरोबरच क्षर अक्षर हीं भिन्न भिन्न नावें एकच अर्थ सांगतात. तत्त्वें भिन्न नाहींत हें दाखविण्याकरितां तीनहि ठिकाणीं लागूं पडेल अशी त्यांची व्याख्या करतांना ते म्हणतातः– "तरी केवळ जे सत्ता। तो पुरुषु जाण पांडुसुता। प्रकृति ते समस्तां। क्रियेनाम॥" या ठिकाणीं क्षेत्र या शब्दानें ज्याचा निर्देश केला ते तत्त्व म्हणजे प्रकृतिच होय. मग क्षेत्रज्ञ म्हणजे सहजच पुरुष ठरला. भिन्न भिन्न नांवांनीं जरी या दोन तत्त्वांचा निर्देश केला तरी निर्दिष्ट तत्त्व तें तत्त्व एकच आहे हें विसरतां कामा नये. आणि हें विसरूं नयें भिन्न नांवांनीं निर्दिष्ट अशा या दोन तत्त्वांची व्याख्याच करून ती या सर्व नांवांनीं निर्दिष्ट केलेल्या तत्त्वांना कशी तंतोतंत लागूं पडते हें सांगण्याकरितां ज्ञानेश्वर म्हणतात :– शुद्ध निर्भेळ सत्ता म्हणजे पुरुष तर केवळ क्रियाशक्ति ती प्रकृति. आतां हीच व्याख्या परा व अपरा प्रकृति तसेंच क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ यांना लाऊन पहातां ती एकच आहेत. हें स्पष्ट होतें. केवळ शब्दप्रामाण्यावर तीं

तशीं आहेत असें माना, असें ज्ञानेश्वर सांगत नसून त्यांना समर्पक अशी व्याख्याच करून ही गोष्ट सिद्ध व स्पष्ट केली गेली आहे. त्या व्याख्येचा सूक्ष्म अभ्यास केल्यास भिन्न भिन्न शब्दांनीं निर्दिष्ट केलेल्या या तत्त्वांचें एकरूप असें स्वरूपच प्रकट होतें.

७. केवळ सत्ता म्हणजेच पुरुष ही पुरुषाची व्याख्या घेतां त्यांतून काय निष्पन्न होतें ? शुद्ध सत्ता ही ज्ञानरूप असल्याशिवाय तिचें सत्तात्वच सिद्ध होणार नाहीं. कारण जिचें ज्ञानच होत नाहीं ती आहे असें मानावें कसें ? ती असून नसून सारखीच. असूनहि ज्ञान होत नाहीं कीं नसूनहि होत नाहीं. मग असण्याचा विशेष तो काय ? तसेंच ज्ञान जर सत्ताभिन्न असेल तर तें असद्रूप होईल. तसेंच तें सत्तेशिवाय अन्य विषयाचें असेल तर ती सत्ता, शुद्ध सत्ता रहाणार नाहीं. तिच्यांत अन्य विषयांच्या ज्ञानाची भेसळ असल्यामुळें ती केवळ सत्ता नव्हे. शुद्ध सत्तारूप ज्ञान म्हणजे शुद्ध निराकार जाणीव. हेंच पुरुषाचें स्वरूप. पण अनुभवांत सर्व आकार प्रकट करणाऱ्या पण स्वत: सदैव निराकार जाणीवेप्रमाणेंच जाणीवेचा विषय असणारे आकारहि प्रकट होतात. केवळ शुद्ध जाणीवेच्या आस्तित्वानें त्यांची उपपत्ति लागूं शकत नाहीं. त्याकरिता विषयविशिष्ट आकार जाणीवेंत प्रकट करणारी जी शक्ति तीच प्रकृति होय. हें परिस्फुट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "ऐसा करितेनवीण गोचरू । अव्यक्तीं हा आकारू । निफजवी जो व्यापारू । तया नाम कर्म ॥" अव्यक्त जाणीवेंत व्यक्ताकार प्रकट करणारें तें कर्म म्हणजे प्रकृति हें वरील व्याख्येत सांगितलेंच आहे. या योगानें निराकार निष्क्रिय जाणीवेंत साकार विषय कसें प्रकट होतात याची उपपत्ति लागली व त्यानेंच प्रकृतीची सिद्धि झाली. ही प्रकृतिहि सत्ताभिन्नहि असत नाहीं तसेंच शुद्ध सत्तारूपहि असत नाहीं. म्हणूनच तीला अपरा प्रकृति कींवा गौण प्रकृति असें गीताकारानीं व ज्ञानेश्वरानींहि म्हटले आहे. सत्तारूप पुरुषहि परा झाला तरी तोहि प्रकृतिच आहे. ही प्रकृति पुरुषाला कधींच सोडीत नाहीं; मग तो बद्ध असो वा मुक्त असो. पण इच्छारूप क्रियाशक्ति मात्र एकवेळ शुद्ध स्वरूपांत लीन होऊन आपलें क्रियारूपत्व टाकून देऊन शुद्ध जाणीवरूप होते. मुक्तावस्थेंत सत्ता असते पण क्रिया नसते. म्हणजेच त्या अवस्थेंत शुद्ध जाणीव असते; विषय-विशिष्ट नसते. म्हणून पुरुष हा सर्व अवस्थांत अनुस्यूत व नित्य असल्यामुळें त्याला परा प्रकृति म्हटलें आहे. पण पुरुषाची ती अपरा प्रकृति ची क्रिया ती एक वेळ शांत होणारी असल्यामुळें ती मूलभूत प्रकृति न ठरता आगंतुक अशी ठरते. याप्रमाणें अपरा व परा प्रकृती म्हणजेच क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ असें सिद्ध होतें. पण त्याचबरोबर या दोन्हीं परिच्छिन्न व सापेक्ष तत्त्वांना आपल्यांत समाविष्ट

करणारें असें अंतिम सत्य सांगतांना भगवान् कृष्ण सर्व क्षेत्रांत असणारा क्षेत्रज्ञ तो मी असेंच सांगतात. याचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "प्रकृति येणें जिये । याचिया सत्ता जग विये । यालागीं इथे । वरैतु हा ॥" प्रकृति याच्या सत्तेनें जगतें. म्हणजे पुरुष व प्रकृति या परमात्म्याच्या योगानेंच जगतात. याच्याच सत्तेनें, केवळ आस्तित्वाच्या सामर्थ्यानेंच ही क्रियारूप प्रकृति जग प्रसवते. आणि याकरितांच परमात्मा प्रकृतीचें प्राणीग्रहण करतो. प्रकृतीचें अधिष्ठान होण्यांत याचें प्रयोजन सृष्टीची उत्पत्ति हेंच होय. स्वतःचीं प्रकृतिच परमात्मा अधिष्ठितो, तिचें सहाय्य घेतो त्याच वेळीं सृष्टीची उत्पत्ति संभवते इच्छारूप क्रियाशक्तीच्या अभावीं सृष्टीची उत्पत्ति शुद्ध ज्ञानस्वरूपाकडून होणें अशक्य आहे. "अनंतकाळें किरिटी । जिया मिळति इया सृष्टीं । तिया रिगति ययाच्या पोटीं । कल्पांतसमयीं ॥" अनंत कालांत होणाऱ्या अनंत सृष्टी उपसंहाराच्या वेळीं याच्याच पोटांत शिरून विश्रांति घेतात. कल्पांतसमय म्हणजे काय ? याचा थोडा विचार पुढें क्षर आणि अक्षर यांच्या विवेचनाचे वेळीं कर्तव्य असल्यानें एथें एवढेंच सांगितलें तरी पुरें कीं परिच्छिन्न दृष्टीला दोन विश्वोत्पतीच्या मधील काळाला कल्पांत असें इथें संबोधिलें आहे. परमात्म्याच्या दृष्टीनें काळ हा असा त्रिखंड झालेला असतच नाहीं. तिथें सारेंच वर्तमानकालीन. तेव्हां कल्पांताची कल्पना ही बौद्धिक कल्पना आहे. तात्त्विक सत्य नव्हें. हेंहि ज्ञानेश्वरानीं स्पष्ट केलें आहे व त्याचा उपन्यास पुढें होईल.

८. असा हा परमात्मा हा महद्ब्रह्मगोसावी आहे; अनंतकोटि ब्रह्मांडाचा स्वामी, कर्ता धर्ता, भर्ता आहे. तसाच हा अलौकिक असा जादुगारहि आहे. जादुगार नसलेलें उत्पन्न केलेंसें दाखवितो तर हा परमात्मा सदैव असलेलेंच उत्पन्न झालेंसें दाखवितो; नित्य आस्तित्वांत असलेलेंच व सदैव नित्य असणारेंच नष्ट झालेंसें दाखवितो. असा हा अनंतपार परमात्मा साऱ्या प्रपंचाचें मोजमाप घेतो. अनंत वाटणारी सृष्टि त्याला एकाद्या रजःकणाप्रमाणें आहे. त्याच्या दृष्टीला अनंत काल क्षणतुल्य. असा हा परमात्मा कोण व कुठें असतो हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "पैं या देहामाझारीं । परमात्मा ऐसी जे परि । बोलिजे ते अवधारि । एयातेंचि ॥" अगा प्रकृति परौता । एकु आथि पांडुसुता । ऐसा प्रवादु तो तत्त्वता । पुरुषु हा पै ॥" या देहामध्येंच परमात्मा असें ज्याला म्हणतात. तोच या अपरा व परा प्रकृतीच्या पलिकडेच असणारा परपुरुष म्हणतात तो हाच. या ठिकाणीं अपरा आणि परा प्रकृतीच्या बरोबरच या दोन्ही प्रकृती ज्याच्या अधीन असें परतत्त्वहि शरीरांतच असतें हें सर्वांच्या अनुभवाचें आहे असें तें सांगतात. देह जर चिन्मय नसता तर देहांत विद्रूप परमात्मा सांपडणें अशक्य आहे.

म्हणूनच देह जीव व परमात्मा हे तिन्ही पण विद्रूपच आहेत. असेंच ज्ञानेश्वर स्पष्ट करित आहेत. याचाच परिस्फुट असा विचार आठव्या अध्यायांत अधिभूत अधिदैव व अधियज्ञ यांच्या व्याख्या करतांना ज्ञानेश्वरानीं निःसंदिग्धपणें केला आहे. प्रकृति, पुरुष व परमात्मा यांचें तात्त्विक रूप समजून घेण्याकरितां त्या व्याख्यांचा विचार करणें एथें आवश्यक आहे.

--o--

प्रकरण १२ वें

ब्रह्म अध्यात्म, कर्म, अधिभूत, अधिदैव व अधियज्ञ यांच्या व्याख्या व तात्त्विक स्वरूप

१. मूळ गीतेंत तत्त्वज्ञानाच्यां कांहीं महत्वाच्या शब्दाच्या व्याख्या आठव्या अध्यायाचा प्रारंभीं गीताकारानीं केल्या आहेत. त्यावर टीका करतांना ज्ञानेश्वरानीं त्या परिस्फुट करून आपल्या तत्त्वज्ञानावर संपूर्ण प्रकाश पाडला आहे. त्या व्याख्यांच्या विचार करणें प्रस्तुत विषयाला तसेंच ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान समजून घेण्याला अत्यंत आवश्यक आहे. ते तत्त्वज्ञानाचे शब्द म्हणजे, ब्रह्म, अध्यात्म, कर्म, अधिभूत, अधिदैव व अधियज्ञ हे होत. गीतेच्या शब्दांना धरूनच पण स्वत:च्या तत्त्वज्ञानाला अनुकूल व ते प्रकट करण्याला उपयुक्त अशा रीतीनें त्यानीं त्या परिस्फुट केल्या आहेत. त्याचाच विचार आतां क्रमश: पहाणें आहे.

(१) ब्रह्म. ब्रह्म म्हणजे काय हें सांगतांना गीताकारानीं तें अक्षर आहे म्हणजे अविनाशी नित्य आहे एवढेंच सांगितलें. त्याचा तेवढाच अर्थ केला असता खुद्द गीतेंतच विसंगति व तत्त्वज्ञानांत विपर्यास झाला असता. कारण पुढें पंधराव्या अध्यायांत अक्षर पुरुष शुद्धनेणीव व त्याहूनहि श्रेष्ठ पुरुषोत्तम असें म्हटलें आहे. तेव्हा येथें अक्षर या शब्दानें केवळ अविनाशी नित्य एवढाच अर्थ घेतला तर अक्षर पुरुषाशीं त्याचा संकर होण्याचा संभव आहे. म्हणूनच तो टाळण्याकरितां ज्ञानेश्वरानीं ब्रह्म शब्दाची मूल तत्व, परतत्त्व अशी व्याख्या केली. पंधराव्यात पुन: अक्षर शब्द आल्यावेळीं मूळ गीतेच्या पदाशीं जुळतें घेण्याकरितां त्या शब्दाची अत्यंत कल्पक अशी व्याख्या त्यानीं केली. तिथेंहि अक्षर या शब्दानें ब्रह्मच अभिप्रेत आहे; पण तें स्वत:ला जाणण्याची अतृप्त इच्छा असलेला पण ती तृप्त न झालेला असा चैतन्याकार तेथें दाखविला आहे. शुद्ध नेणीव म्हटल्यामुळें तो अज्ञानी अगर जड असें म्हणतां येत नाहीं. हें दाखऊन देण्यासाठीं तेथें ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं स्वप्न आणि जागृति या दोन्ही अवस्था जशा सुषुप्तींतून निर्माण होतात तसेंच या अक्षर पुरुषापासून प्रपंचाचा उद्भव व उपसंहारहि होतो. तो जर

न होतां म्हणजे इच्छाच नसती अगर तृप्ति झाली असती तर त्या अक्षर पुरुषापासून विश्व उठवित जीव उठलाच नसता. व मग तेंच परब्रह्म म्हणतां आलें असतें. तेव्हा अक्षर पुरुष म्हणजे अतृप्त इच्छांचा सांठा असलेला चैतन्याकार होय. अशा रीतीनें ज्ञानेश्वरानीं अक्षर या शब्दाचा दोन्ही ठिकाणच्या व्याख्यांचा समन्वय केला हें वरील विवेचनावरून दिसून येईल. तसेंच अक्षरापेक्षां पुरुषोत्तम कसा श्रेष्ठ हेंहि दाखऊन दिलें. अक्षर पुरुषामध्यें जिज्ञासेचे सारे विषय अज्ञात तर पुरुषोत्तमामध्यें सारेंच ज्ञात, साऱ्या इच्छा तृप्त. म्हणून अक्षर पुरुषापेक्षां पुरुषोत्तम श्रेष्ठ होय. गीतेच्या वचनांचा त्यानीं समन्वय कसा केला हे दाखविलें. आतां त्यानीं केलेली ब्रह्म शब्दाची व्याख्या पाहूं.

ब्रह्म म्हणजे ज्ञानेश्वर म्हणतात :— "जें आकारीं इयें खोकरें । कोदलें असतां न खिरें । कव्हणीं काळीं ॥" या गळक्या आकारांत कोंवून भरलें असतांहि जें त्यांतून गळत नाहीं तें परब्रह्म. आकार म्हणजे इतरांपासून वेगळें करणारा विशेष. या विशेषामुळेंच सामान्यत्वाला व्यक्तिवैशिष्ट्य प्राप्त होतें. सारे ज्ञानविषय साकार असतात. म्हणूनच ज्ञाना ज्ञानांत भेद पडतो. जसें घटज्ञान पटज्ञान. यांत ज्ञान समान असूनहि आकारामुळें तें भिन्न होतें आकार या शब्दानें ज्ञानेश्वर काय दाखऊं इच्छितात तें मागें एकवार सांगितलेंच आहे. पण इथें त्याचा उपयोग असल्यामुळें त्याची आठवण करून देणें आवश्यक आहें. लांबी, रुंदी, जाडी, त्रिकोण, चौकोन, वर्तुळ, अशा देशाच्या परिच्छिन्नताला लावला जाणारा आकार शब्द तो ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत नाहीं. याचें गमक त्यांच्याच शब्दांत दाखविणें योग्य आहे. त्यांची वचनें अशीं :— "म्हणौनु आहाच वाहाच न झकवे । एणें आकारचित्रें ॥ घोषाचा कुंडी । नादचित्रपिं रूपडीं । प्रणवाचिया मोडी । रेखिली जैसी ॥ हो काज कृष्णाकृतिचिया मोडी । होती विश्वरूपाची घडी ॥ हा त्रैलोक्यपटाची घडी । आकाराची पैलथडी ॥ आकारलोपासरिसें । जगाचें जगपण भ्रंशे ॥" या सर्व ठिकाणीं देश विस्तार वाचक अर्थ लागूं पडणार नाहीं हें वाचकांना सहजच दिसून येईल. तेव्हां इतरापासूम वेगळे करणारा कोणताहि विशेषच ज्ञानेश्वरांना आकार म्हणून अभिप्रेत आहे. त्रिकोण जसा चौकानाहून भिन्न तसाच निळेपणा काळेपणाहून भिन्न अगर गोडीहून भिन्न म्हणून तोहि आकारच. आपले सारे ज्ञान विषय हे असेच साकार असतात. या साऱ्या आकारांत ज्ञानच कोंवून भरलेलें असतें. तें इतकें कीं ज्ञानभिन्न आकार हेंच अकल्पनीय आहे. आकारांत जसें ज्ञान ठासून भरलेलें असतें तसेंच आकारावाहेरहि ज्ञानच घनदाट भरून राहिलेलें असतें. म्हणून ज्ञानाला गळक्या आकारांतूनहि गळतां येत नाहीं. फुटक्या भांड्यांतून पाणी गळेल पण पाण्याहून विरल असूनहि आकाश

काहीं गळूं शकणार नाहीं. तसें आकाशाहून सूक्ष्म व आकाशाहून घनदाट असें ब्रह्म आकारांतून गळत नाहीं हें सहज पटणारें आहे. ज्ञानांतच उत्पन्न होणारा हा आकार स्वत:च ज्ञानरूप असल्यामुळें गळाला अगर न गळाला तरी आकार कांहीं रिकामा अथवा ज्ञानांत कांहीं पोकळी निर्माण होत नाहीं. आकार जर कां ज्ञान-भिन्न असते तर ज्ञानरहित आकार म्हणून पोकळ राहिले असते. पण आकार तेहि ज्ञानांतच ज्ञानानें धारण केलेले असल्यामुळें ते रिकामे ज्ञानरहित राहूं शकत नाहींत. हे आकार स्वत:च ज्ञानरूप कसें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तें आघवेंचि साकारे। कल्पौनिया आपणपेयापूरें। जालें असें तदनुसारें। चैतन्यचि ॥" चैतन्यच आकाराची कल्पना करून स्वत:च आकाररूप होतें. त्यामुळें आकारहि चैतन्य त्यांत समाविष्ट असें ज्ञानहि चैतन्य आणि या दोघांना व्यापणारें तें चैतन्यहि चैतन्यच. ही व्याख्या आपल्या अनुभवाला लाऊन पहातां तिचा उलगडा व उपयुक्तता आणि समर्पकता चटकन् ध्यानीं येतात. गोडीचें संवेदन झाले कीं ज्ञानांत विशेष आकारे प्रकट होतो. गोडीचें संवेदन हें खारटपणाच्या संवेदनाहून भिन्न असतें हें सांगावयास नकोच. या ठिकाणीं गोडीचें संवेदन झालें म्हणून गोडी आणि संवेदन भिन्न असतात असें नाहीं. गोडीच्या संवेदनाहून भिन्न गोडी असूंच शकत नाहीं. पण त्याचप्रमाणें संवेदनहि गोड असतें असें म्हणतां येत नाहीं. तर गोडीच्या संवेदनांत त्या संवेदनाहून भिन्न भासणारा जो विशेष तो आकार होय. तो संवेदनाचें स्वरूप नव्हे हें संवेदनाला गोड म्हणतां येत नाहीं यावरून दिसून येतें. उलट तो भिन्न पदार्थहि नव्हे हें त्याच्या भिन्नत्वाची कल्पना देखिल करतां येत नाहीं यावरून दिसून येतें. तर हा आकार उत्पन्न झाला कसा हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– ज्ञानानेंच गोडीचा आकार कल्पून तें आपणच तदाकार झालें. त्यामुळेंच गोडी व संवेदन यांचा अभेद असूनहि कल्पिताकारामुळें भिन्न भासतात; पण विचारांतीं एकरूप ठरतात. कारण विचाराला तीं वेगळीं करतांच येत नाहींत. गोडी आणि संवेदन हीं दोन्हीं ज्ञानरूप असलीं तरी तीं परिच्छिन्न. तीं ज्यांत प्रकट होतात ती जाणीव मात्र अपरिच्छिन्न आहे. गोडी व संवेदन यांची जाणीव होते. म्हणजे गोडीची जशी जाणीव होते तसेंच गोडीचें संवेदन झाल्याचीहि जाणीव होते. एकाच अपरिच्छिन्न जाणीवेंत गोडी व संवेदन हे चैतन्याकार प्रकट होतात. हीच जाणीव संवेदन व गोडी यांत पुरेपूर ठांसून भरल्यामुळें तीं जाणीवेचा विषय होतात. पण त्याचवरोबर ही अंतर्बाह्य अशी सर्वव्यापी असल्यामुळें संवेदन जाणीवेच्या बाहेर गळू शकत नाहीं अशी ही जाणीव हेंच परब्रह्म.

२. ज्ञानांतच उत्पन्न झालेला आकार ज्ञानभिन्न नसूनहि ते दोन्ही एकच

असेंहि म्हणतां येत नाहीं. आणि तरीहि इंद्रियें व बुद्धि यांना ज्ञानाशीं एकत्व कां सांगतां येत नाहीं याचें निदर्शन म्हणून कल्पना ही एकच एक वस्तु स्पष्ट व सयुक्तिक करणारी आहे. कल्पना करणें हा अनुभव तर सर्वांनांच आहे. त्याकडे कुशाग्र रीतीनें लक्ष्य दिल्यास वस्तुस्थिति स्पष्ट होईल. घोडयाची कल्पना केल्यास कल्पनाचक्षूसमोर घोडयाचा आकार उभा रहातो. पण तो जसा कल्पनाजन्य तसाच कल्पनारूप आणि असें असतांहि तो निव्वळ कल्पना असें न वाटता घोडा असेंच वाटतो. केवळ घोंडाच नव्हे तर तो पहाणारा डोळाहि कल्पनाजन्य व कल्पनारूप. इथें तर कल्पना म्हणजे घोडाहि नव्हे व तो पहाणारा डोळाहि नव्हे. इतकेंच काय पण तो घोडयाचा आकारहि कल्पना नव्हे. कारण कल्पना ही स्वतः निराकार आहे. ही कोणाच्याहि स्वानुभवाची गोष्ट आहे. घोडयाची कल्पना करण्याऐवजीं कल्पनेचीच कल्पना करून पहा. कल्पना दृष्टीसमोर येऊंच शकणार नाहीं. कारण ती निराकारच आहे. हीच व्यक्तिगत कल्पना म्हणजे समष्टिगत प्रकृति. तिथेंहि कल्पनेच्या योगानें आकार प्रादुर्भूत होतात, ते केवळ कल्पनारूप न वाटतां वस्तुरूप वाटतात. हें एकच एक निदर्शन असल्यामुळें त्याचा पुनरुच्चार हें विकट तत्त्व समजाऊन देतांना करावा लागतो.

हे कल्पनेचें निदर्शन माझें स्वतःचें पदरचें नसून ज्ञानेश्वरानीं ज्ञानेश्वरीमध्यें त्याचा मुक्त हस्तानें वापर केला आहे. तीं त्यांचीं वचनें घेऊन विचार केल्यास या विकट तत्त्वावर प्रकाशझोत टाकल्यासारखें होईल. तरी त्यांचा विचार करूं.

३. भगवान् कृष्ण गीतेंत सांगतात, त्यांच्या मुखानें ज्ञानेश्वर त्यांचा आशय स्पष्ट करून सांगताना म्हणतात :- "निर्मळें इथें स्वरूपीं । जो भूतभावना आरोपी । तेयासि तेयाचाचि संकल्पीं । भूताभासू आहे ॥ मग ते कल्पिती प्रकृति पुरे । आणि भूताभास आदींच सरे । मग स्वरूप उरें एक सरें । निरवळ माझें ॥ निर्मळ अशा ज्ञानस्वरूपांत जो भूतमात्राची कल्पना करील त्याला त्याच्या कल्पनेंतच भूताभास आहे असें दिसेल. मग ही कल्पना करणारी प्रकृति म्हणजे चैतन्याचा स्वभावधर्म ती पुरली, तृप्त झाली कीं तो भूताभास अगोदरच नाहींसा होऊन माझें शुद्ध ज्ञानस्वरूप तेवढें राहिल्याचा त्याला प्रत्यय येईल. या वचनामध्यें कल्पनेचे आकार ज्ञानांतच निर्माण होतात व तीच भूतसृष्टि हें जसें सांगितलें तसेंच संकल्प करण्याची प्रवृत्ति ही चैतन्याची स्वाभाविक प्रकृति आहे. ती तृप्त होऊनच शांत होते हें महत्त्वाचें तत्त्व ज्ञानेश्वरानीं एथें प्रकट केलें आहे. याचा उपसंहार करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतातः- "हें असें आणि नसें । तें कल्पनेचेनि सौरसें । जें कल्पनालोपीं भ्रंशे । आणि कल्पनेसवें होय ॥" "तें कल्पितें मुदल जाये । मग आहे नाहीं कें आहे ? ॥" हें विश्व म्हणजे सारें दृश्यजात, हें आहे

अगर नाहीं हें कल्पनेच्या वळावरच अवलंबून आहे. असेंच सिद्ध होतें. कल्पना करणारें हें मूळच नाहीसें झाल्यावर आहे वा नाहीं असें म्हणतांच येत नाहीं. कारण "आहे" हा आस्तित्वाचा परिच्छिन्न आकार तर "नाही" हा नास्तित्वाचा परिच्छिन्न आकार. म्हणून ते दोन्हीहि परिच्छिन्न असे ज्ञानाकारच होत. शुद्ध ज्ञानरूप तत्व नव्हे. याचाच अनुवाद संक्षेपानें अनुभवामृतांत करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "हें बोलणें न साहे । असें नाहींचें ॥" या मूल तत्त्वाला असें आहे अगर नाहीं म्हणतांच येत नांहीं. हीं परस्पर विरुद्ध दोन्हीं विशेषणें तिथें लागूंच पडत नाहींत. मग तें आहे तरी काय हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "रूपवर्ण व्यक्ति । नाहीं द्रष्टा दृश्य स्थिति । तरी कोणें कैसें आथी । म्हणावें पां ॥" मूळ तत्त्वाला ना रूप ना वर्ण म्हणून ना व्यक्तित्व. तें दृश्यहि नाहीं कीं द्रष्टाहि नाहीं. मग तें आहे असें कोणी व कसें म्हणावें ? आणि म्हणावयाला मूल तत्त्वाहून भिन्न असा म्हणणाराच कोणी नाहीं. मग त्याला आहें असें कसें म्हणतां येईल ? म्हणून तें नाहीं म्हणावें तरी दुस्तर अशी दुसरी अडचण. "साचचि जरी नाहीं । तरी महदादि कवणें ठायीं । स्फुरत कैंचें कायी । तेणेंविण असे ॥" खरोखर मूलतत्त्वच नसेल तर आपल्या अनुभवाला येणारे महदादिक स्फुरद्रूप कुठें व कसें स्फुरणार ? अभावांत स्फुरण तर अशक्य. आणि महादादिक तर स्फुरतात असा सर्वांचाच प्रत्यक्ष अनुभव आहे. मग हें स्फुरणारें तत्त्व नाहीं असें समंजसपणें कसे म्हणतां येईल ? याचाच स्पष्ट उलगडा करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "नाहीं म्हणो जाइजे । तरी विश्वाकारें देखिजे । विश्वचि ऐसें म्हणिजे । तरि ते माया ॥" कांहींच नाहीं असें म्हणावें तर एवढें जगड्व्याळ विश्व आकाररूपानें आस्तित्वाचा प्रत्यय आणून देतें. म्हणून हा प्रत्यय आणून देणाऱ्या विश्वाकाराला तत्त्व म्हणावें तर ती माया आहे.

४. माया या शब्दाचा अर्थ भ्रम असा ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत नव्हता हें दाखविण्याला त्यांचीं स्वतःचीं वचनेंच प्रमाण आहेत. मायेची व्याख्या करतांना ते म्हणतात :- "महदादि हे माझी माया ।" महदादि म्हणचेच मूलप्रकृतीपासून पंच महाभूतापर्यंतचा प्रकृतिविस्तारच होय. म्हणजे माया या शब्दानें एथें वर म्हटलेली प्रकृतिच ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे हें निश्चित झालें. ही मायारूप प्रकृति म्हणजे संकल्परूप इच्छा हे ज्ञानेश्वर स्वतःच स्पष्ट करीत आहेत. ते म्हणतात :- "जिये ब्रह्माचळाचां आधाडां । पहिलेया संकल्पजळाचेया उभडा ।" ब्रह्म पर्वतांतून पहिल्या संकल्पजळाचा लोट उफाळून आला. यापुढील मायानदीचें वर्णन दृष्टिगोचर असें असल्यामुळें त्याचा उहापोह येथें करणें अनावश्यक आहे. इथें ध्यानांत घेण्याची गोष्ट म्हणजे माया संकल्परूप आहे भ्रमरूप नव्हे. संकल्प

इच्छेनुसार करावा लागतो; भ्रम अभावितपणें होतो. संकल्प स्फुरद्रूप असतो, भ्रम अभावितपणें होतो. संकल्प स्फुरद्रूप असतो, भ्रम स्थिर निष्क्रिय असतो. रज्जुसर्प फडा काढीत नाहीं कीं हालचाल करीत नाहीं. हा महत्वाचा भेद ध्यानीं ठेवला पहिजे.

५. ही प्रकृति म्हणजे भ्रमकारक अशी माया नव्हे व ती भ्रमरूपहि नव्हे. हें दाखविणारीं वचनें ज्ञानेश्वरीत विपुल आहेत. त्यांतील प्रस्तुत विषयाला उपयुक्त व सुसंगत अशा वचनांचाच एथें विचार करूं.

ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तरि हेचि प्रकृति किरिटी । मी स्वकीय साहजें अधिष्ठि । तेथ तंतुसमवायें पटीं । जेंवि विणावणी दिसे ॥" ही माझी स्वकीय प्रकृति जेव्हां मी स्वत:च अंगीकारतो तेव्हां जसे धाग्याधाग्यांच्या विणकामामुळें पटाकार गोचर व्हावा तसें हें भूतकार आविष्कृत होतात. या वचनांत त्यानीं प्रकृतीला लावलेलीं दोन हेतुगर्भ विशेषणें अतिशय महत्त्वाचीं आहेत. ती म्हणजे "स्वकीय" व "सहज" हीं होत. प्रकृति ही परमात्म्याची स्वाभाविक आहे. कृत्रिम वा आगंतुक नव्हे कीं विकृतिहि नव्हे. थोडक्यांत सांगावयाचें तर प्रकृति म्हणजे चैतन्याचा स्वभाव आहे, विकार नव्हे. खुद्द भगवान्च सांगतात :- "अवशं प्रकृतेर्वशात्" माझ्या प्रकृतीच्या अपरिहार्यतेनें हा भूतग्राम मी उत्पन्न करतो. अर्जुनाला ते वजाऊन सांगतात :- "प्रकृतिरत्वां नियोक्ष्यति ।" तुझी प्रकृति तुला भाग पाडील. अर्जुनाची प्रकृति जशी अर्जुनाला भाग पाडते तशी ईश्वराची प्रकृति ईश्वराला भाग पाडते. यांत त्याच्या स्वातंत्र्याचा भंग होत नाहीं. कारण त्याची प्रकृति त्याचीच शक्ति स्वत:चें स्वत:ला बंधन असत नाहीं. प्रकृति म्हणजे स्वाभाविक इच्छा. तिच्या अनुसार वागण्यांत स्वातंत्र्यभंग तर नाहींच तर तिचीच परिपूर्ति आहे. हा स्वातंत्र्याचा प्रत्यय आहे बंधनाचा नव्हे. ती प्रकृति स्वत.ची मूलभूत असल्यामुळें तिचा अंगीकारहि इच्छापूर्वक प्रयत्नपूर्वक करावा लागत नाहीं. हा अंगीकारहि सहजच आहे. सहज म्हणजे सहजात. बरोबरच जोडीनें उत्पन्न झालें तें तिचा अंगीकार वेगळा असा करावा लागत नाहीं. ते म्हणतात :- "ताऊनि उन केलें । आगीतें कायी ॥" चैतन्यालाहि प्रकृतीचा स्वीकार नव्यानें करावा लागत नाहीं. तो स्वभावत:च प्राप्त असा असतो, करावयाचा असा असत नाहीं. चैतन्याची जाणण्याची शक्ति हीच ती प्रकृति होय. ती जाणूं पहाते यालाच कल्पना अगर संकल्प असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. यावरून प्रकृति ही स्वाभाविक आहे. भ्रमरूप मायेप्रमाणें अभावितपणें उत्पन्न झालेली अशी नव्हे हें दिसून येतें.

६. माया ही स्वीकारतां येत नाहीं तशीच ती सहजहि नाहीं. ती

अकस्मात् उद्भूत होते. म्हणून तिचा अंगीकार करावयाला सवडहि नाहीं. ही प्रकृति जशी स्वाभाविक तसेंच त्या प्रकृतीचा आधारभूत असणारें निर्विकल्प निराकार चैतन्यहि स्वाभाविक.

निर्विकल्प चैतन्य हें जाणण्याची इच्छा तृप्त झाल्यावर साक्षात्कृत होतें. जोंवर त्याची जाणण्याची इच्छा अतृप्त आहे तोंवर दृश्यरूपानें चैतन्यच प्रकट असतें. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "मग वस्तुप्रभाचि पाही। प्रकट होये।" मायेच्या योगानें म्हणजे मूलभूत प्रकृतीच्या योगानें ज्ञानाच्या स्वरूपभूत कल्पनाशक्तीनें विश्वांतील अनंत आकार प्रकट झाले, तरी प्रकट होतें तें प्रकट चैतन्यच–वस्तुप्रभाच. रत्नप्रभेनें देदिप्यमान झालेल्या दृष्टांतानें हें तत्त्व प्रकट करतांना ते म्हणतात :- "जालेनि जगें मी झांके। तरि जगत्वें कोण फांकें। कीलेवरि माणिकें। लोपिजे कायी ॥" जग झाल्यानें जर मी झांकला जातो तर जगरूपानें कोण प्रकाशतो ? माणकाच्या कीळेनें माणीक झांकलें जातें कीं प्रकटतें ? यावरून जग हें ज्ञानप्रकाश आहे अज्ञानाचा अंधार नव्हें हें स्पष्ट दिसून येतें.

७. प्रकट झालेले भूताकार ज्ञानांतच असलेलें ज्ञान वैभव असें सिद्ध झाल्यावर माया म्हणजें चैतन्याचा स्वभावधर्म् अशी जाणण्याची इच्छा व शक्तिच ऐथें ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे हेंच उघड झालें. कारण हे आकार देखिल चैतन्य धारण करतें. "जालें असें तदनुसारें। चैतन्य चि ॥" या त्यांच्या वचनावरून स्पष्ट होतें. हे आकार धारण केल्यानें ज्ञानाचें निराकारित्व वा नित्यत्व यांना बाध येत नाहीं हेंहि सांगण्याला ज्ञानेश्वर विसरले नाहींत. ते म्हणतात:-"आकारा आलेया जेयाचें। निराकारपण न वचे। आकारलोपीं न विसंचे। नित्यता गा ॥" आकाराचा लोप झाल्यानें त्याच्या नित्यत्वाला तीट लागत नाहीं. धारण केलेला आकार लुप्त झाला म्हणून आकार धारण करणारें ज्ञान कांहीं लुप्त होत नाहीं. यामध्यें ज्ञानच आकाररूप होतें व त्या आकाराचा लोप परत ज्ञानांतच होतो असेंच स्पष्टपणें ज्ञानेश्वर सांगतात. त्याचें निदर्शन या अगोदर कल्पनेच्या संदर्भात वर दिलेंच आहे. तें ध्यानीं घेंतलें कीं निराकार ज्ञानहि साकार विषय होऊन परत स्वत: निराकारहि कसें राहूं शकतें हें दिसून येईल.

८. ब्रह्म व प्रकृति यांचें स्वरूप व स्वभाव प्रकट करणें हेंच वरील विवेचनाचें उद्दिष्ट आहे. तत्त्वज्ञानाचा मुख्य विषयहि तोच आहे. याकरितां ज्ञानेश्वरानीं अनेकवार पुनरुच्चार करूनहि तें तत्त्व प्रकट करण्याचा कसोशीनें प्रयत्न केला आहे. या विषयींचें ज्ञानेश्वरांचे मत समजून घेण्याकरितां त्या पुनरुच्चा-

राचाहि व्यवस्थितपणें विचार करणें त्यांचें तत्त्वज्ञान समजण्यासाठीं अत्यावश्यक आहे.

९. ब्रह्म म्हणजे शुद्ध जाणीव तर प्रकृति म्हणजे त्या जाणीवेची स्वरूपभूत अशी जाणण्याची इच्छाशक्ति होय. बुद्धि या दोहोंना एकच अस म्हणूं शकत नाहीं कीं तीं दोन स्वतंत्र तत्त्वें आहेत असें म्हणूं शकत नाहीं. बुद्धीची जाणण्याची परिच्छिन्न शक्ति हेंच त्याचें कारण होय. म्हणून हें तत्त्व समजाऊन देण्याकरितां तें एकहि नव्हे अथवा दोनहि नव्हे असें बुद्धीला तिच्याच भाषेंत सांगावें लागतें. ते म्हणतात :– "जें एकचि नव्हे एकसरें । दोघां दोनीपण नाही पुरें ॥" या ओवीचा विचार करता तत्त्वाचें स्वरूप असें विरुद्ध रीतीनें कां सांगितलें याचा जसा उलगडा होतो तसेंच तें तत्त्व बुद्धीला अगम्य कां हेंहि स्पष्टपणें दिसून येतें. जाणण्याची शक्ति म्हणजे जर जाणीव तर ती जाणल्याशिवाय जाणीव म्हणून राहूं शकेल कशी ? म्हणून जाणीवेमध्यें जाणण्याची स्फुर्ति स्वरूपस्थितिकरितांच आवश्यक असें मानावें लागतें. बुद्धीला मात्र जाणण्याची इच्छा हीच जाणीव असें म्हणतां येत नाहीं. जाणण्याची इच्छा अज्ञात विषय जाणण्याची असते. म्हणजे जाणीव जाणत नाहीं असा निष्कर्ष निघतो. मग न जाणणारी ती जाणीव कशी ? हा पेंच टाळण्याकरितां येथें जाणण्याची इच्छा ती जाणण्याच्या शक्तीहून भिन्न व तिचा आश्रय असें मानावें लागतें. मग या इच्छाशक्तीनें जाणावयाचें तें काय ? तिला कोणते विषय अज्ञात म्हणजे जाणावयाचे असतात ? याचा विचार करणें आवश्यक ठरतें.

१०. साऱ्या अनुभवांत अनुस्यूत असणारें एकच एक तत्त्व जर जाणीव तर तिच्या बाहेर अज्ञात असे विषय असावेतच कसें ? म्हणून अगत्या असें मानावें लागतें कीं जाणीवेला अज्ञात असणारे विषय आकाररूपानें जाणीवेंतच असतात. जाणीवेंत इच्छाशक्ति मानली कीं तिच्यांत इच्छाविषयहि मानावेच लागतात. निर्विषय इच्छा याला कांहीं अर्थच नाहीं. तथापि तेथें विषय व ज्ञान हीं एकरूपच असल्यामुळें विषयाचें तें ज्ञान ज्ञानविषय म्हणून जाणीवेहून भिन्न असें होत नाहीं. जाणीव ही शुद्ध जाणीवस्वरूपच रहाते. विषयाची जाणीव अशी असत नाहीं. यालाच ज्ञानेश्वर "अचक्षुपण आंधळें" असें म्हणतात. असें हें आंधळेंपण फिटण्याकरितां व दर्शनशक्तीचें सार्थक होण्याकरितां तें ज्ञानरूपच असलेले ज्ञानाकार ज्ञानभिन्न असे ज्ञानविषय म्हणून जडाकार व्हावें लागतात. येथेंच वर म्हटलेल्या इच्छाशक्तीचा उपयोग. या इच्छारूप संकल्पामुळें ज्ञानाकार ज्ञानबहिर्भूत होऊन ज्ञानविषय होतात. दृष्टीचें सार्थक होतें. जाणीवेची स्वरूपसिद्धि होते. हें साधण्याकरितां मूल वस्तूंतच असणारी अशी स्वरूपभूत व स्वयंभू शक्ति

म्हणजेच वस्तूची प्रकृति होय. बौद्धिक दृष्ट्या ती भिन्न वाटली तरी तत्त्वदृष्ट्या ती अभिन्नच आहे. तीच या अखिल विश्वाचें मूळ. या इच्छेमुळेंच विश्वाचा अविर्भाव होतो व हीच सृष्टीची उत्पत्ति असें परिच्छिन्न दृष्टीला भासते. वस्तुतः ही सारी सृष्टि संकल्पजन्य तशीच संकल्परूप असल्यामुळें ज्ञानमयच आहे. ती नव्यानें भौतिक द्रव्यानें वनविलेली नाहीं. अगर अज्ञानजन्य भ्रांतीनें अभावितपणें उत्पन्न झालेली नाहीं हें स्पष्ट करण्यासाठीं ब्रह्माचीच असलेली ही स्वयंभू शक्ति सृष्टीचा आविर्भाव संकल्पानें कसा करते हें ज्ञानेश्वर कोणत्या प्रकारें दाखवितात तें पहाणें अगत्याचें आहे. त्यामुळें मूळ वस्तूचें एकरूपत्व तिचें ज्ञानरूपत्व व त्यापासून या जड व दुःखरूप विश्वाची उत्पत्ति यांचा उलगडा होतो.

-o-

प्रकरण १३ वें

सृष्टि.
भ्रम, उत्पत्ति कीं विलास ?

१. सृष्टि म्हटलें कीं अनंत पदार्थाची उत्पत्ति व नाश यांची परंपराच. असलेलेंच प्रकट होतें, मग उत्पन्न झाल्याचा अनुभव कसा येतो ? याचा उलगडा ज्ञानेश्वर करतात. "हें उपजे आणि नाशे । तें मायावशें दिसे । एरव्ही तत्त्वतः वस्तु असे । अविनाशचि ॥" वस्तु खरोखरच अविनाशी आहे. पण उत्पत्ति आणि नाश हे मायेच्या योगानें वस्तुस्वरूपांतच वस्तूच्या प्रकृतिस्वभावानेंच दिसून येतात. माया म्हणजे प्रकृति असें समीकरण ज्ञानेश्वरानीच मांडलें आहे. तिला माया, ही अचिंत्य शक्ति या अर्थीं म्हटलें आहे. ती अचिंत्य कशी हें दाखवितांना एक दृष्टांत देऊन तें या प्रमेयाचा उलगडा करतात. ते म्हणतात :– "जैसें पवनें तोय हालविलें । आणि तरंगाकार जालें । तरि कवण कें जन्मलें । म्हणो यें तेथ ॥ तेंचि वायूचें स्फुरण टेलें । आणि उदक साहजें सपाटलें । तरि काई आतां निमालें । विचारी पां ॥" वाऱ्याच्या योगानें पाण्यावर तरंगाची उत्पत्ति झालीसे दिसते, वस्तुतः काय उत्पन्न झालें आहे याचा विचार करतां उत्पन्नकर्त्याहून वेगळी अशी उत्पन्न झालेली वस्तु कांहीं दिसत नाहीं. आईबापापासून मूल उत्पन्न झालें कीं दोघाहून आणखीं एक वेगळा तिसरा जीव निर्माण झाला असे म्हणतां येतें. पण येथें तर पाणी व वायूचें स्फुरण यांनीं निर्गित असा तरंग तो या दोहोहून भिन्न पदार्थ कांहीं जन्माला आलेला नाहीं. यावरून तरंगाच्या भासणाऱ्या उत्पत्तीनें वस्तुतः उत्पन्न असें कांहींच झालें नाहीं. आईबापापासून मूल वेगळें राहूं शकतें, वाढूं शकतें. तसा तरंग कांहीं पाण्यापासून किंवा वाऱ्यावेगळा राहूं शकत नाहीं यावरून तें दिसून येतें. तें वायूचें स्फुरण थांवलें की तरंगहि नाहींसे होतात. मग तेथें नष्ट झालें तें काय ? याचा विचार केला तर उत्पत्तिप्रमाणेंच कांहीं नाहीं असेंच उत्तर द्यावें लागतें. जन्मलेलें मूल मेलें तर तीनाचें दोन होतात. पण तरंग शांत झाले तर तीन पदार्थांचे दोन असें कांहीं येथें होत नाहीं. पाणी वा वायूचे स्फुरण यांत कांहीं कमतरता पडत नाहीं. म्हणून ढोबळ दृष्टीला जरी तरंगाची उत्पत्ति व नाश दिसले तरी विचाराला तरंग तरंग म्हणून कांहीं भिन्न पदार्थ

उत्पन्नहि झाला नाहीं कीं नष्टहि झाला नाहीं. असेंच दिसून येतें. जाणीवेच्या बाबतींतहि अशीच स्थिति आहे. जाणीवेच्या जलावर इच्छेच्या वायूचें स्फुरण आघात करूं लागलें कीं जाणीवच त्या स्फुरणाला अनुकूल असे आकार धारण करते. वैषम्य तें एथें एवढेंच कीं पाण्यावर तरंग उठविणारें वायूचें स्फुरण पाण्याहून भिन्न असतें, तर जाणीवेचें जल हें स्वत:च स्फुरद्रूप असतें. त्यामुळें जळाहून भिन्न अशा वायूची अपेक्षा त्याला असत नाहीं. दुसरी एक अडचण अशी कीं पाण्यावर तरंग उठले तर पाणीच तरंगाकार झालें अशी तरंगामध्यें पाण्याची प्रत्यभिज्ञा होते. पण जाणीवेच्या जलावर उठलेलें पदार्थरूप तरंग ते जाणीवच झालेली आहे, हें मात्र कांहीं सहजासहजीं दिसून येत नाहीं. कारण जाणीव हीच मुळांत अविषय. तेव्हां तिची प्रत्यभिज्ञा विषयरूप अशा पदार्थांत दिसून येणेंच शक्य नाहीं. जाणीव ही अमूर्त आणि पदार्थ ते मूर्त. मग अमूर्ताची प्रत्यभिज्ञा मूर्तांत कशी यावी ? याला उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "जे समस्तें इथें भूतें । जन्मा आदीं अमूर्तें । मग पातलीं व्यक्तीतें । जन्मलेया ॥ तियें क्षया जेथ जातीं । तेथ निभ्रांतें आन नव्हतीं । देखे पूर्वस्थितिच येति । आपुलिये ॥" उत्पन्न झालेलीं सर्व भूतें उत्पत्तिपूर्वी अमूर्त असतात, अभावरूप असत नाहींत. अभावापासून कशाचीहि उत्पत्ति असंभाव्य आहे. म्हणून मूर्त झालेलीं भूतमात्रें उत्पत्तिपूर्वी अमूर्त असतात म्हनून नसतात असें नव्हें. उत्पत्तिनंतर तीं मूर्त होतात याचा अर्थ उत्पत्तिपूर्वी पदार्थ हे आकार म्हणून जाणीवेंतच ज्ञानाकार-रूपानें जाणीवरूपच असतात. म्हणून जाणीवेप्रमाणेंच अमूर्त असतात. पण इच्छाशक्तीनें हें आकार जाणीवेपासून जणूं काय पृथग्भूत झाले कीं जाणीवेचा विषय होतात. तर या प्रमाणेंच जाणीवहि इच्छारूप' पदार्थांच्या तरंगाकारानें प्रादुर्भूत होते. अंतर्गत असलेलें वहिर्भूत होतें. हाच जन्म म्हणजेच प्रादुर्भाव. भग-वान् पाणिनि म्हणतात "जनि प्रादुर्भावे ।" जन्मणें म्हणजेच प्रादुर्भूत होणें. हाच अर्थ व्यक्त करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "पाणी कल्लोळाचेनि मिसें । आपणयां वेल्हावे जैसें । वस्तुवरी वस्तु खेळो ये तैसें । सुखें लाहे ॥" कल्लोळाच्या अभि-नयानें जसें पाणी स्वत:च नटतें तशी वस्तु वस्तुस्वरूपानें सुखानें खेळूं शकते. "ऐक्याचें मुदल न ढळें । आणि साजिरेपणाचा लाभु मिळे । तरी स्वतरंगांची मुकुळें । तुरंबु कां पाणी ॥" ऐक्याच्या मुद्दलाला धक्का न लावतांच सौंदर्याच्या शोभेचा लाभ मिळत असेल तर स्वत:च्या तरंगाच्या फुलांच्या कळचा पाण्यानें खुशाल अंगभर मढून घ्याव्यात. ऐक्य अबाधित वर सौंदर्याचा लाभ, विकृति काडीमात्र नाहीं. विषयाच्या जाणीवेनें शुद्ध जाणीवच ज्ञातृरूप होते. नाशाच्या वेळींहि अशीच स्थिति होते. पृथग्भूत झालेले आकार परत जाणीवेंत एकरूप झाले कीं ते जाणीवेशीं अभिन्न झाल्यामुळें तिला अविषय होतात म्हणजेंच अमूर्त

होतात. मग विषयाच्या जाणिवेनें ज्ञातृरूप झालेली जाणीव विषय लीन होताच शुद्ध जाणीवच रहाते.

२. वरील ओव्यांत ज्ञानेश्वर आपलें तत्त्वज्ञान अत्यंत परिस्फुट रीतीनें प्रकट करीत आहेत. पुर्वग्रह सोडून त्यांचा विचार केल्यास विपर्यास असंभवनीय वाटावा इतके तें स्पष्ट व कांटेकोर आहे. उत्पत्तीच्या पूर्वीहि भूतें जशीं असतात तशींच तीं नाशानंतरहि पूर्वी होतीं तशींच रहातात हें आपलें तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वर एथें प्रकट करीत आहेत. भूतें लयाला जातात असें वाटतें त्यावेळींहि तीं भूतें आपल्या उत्पत्तिपूर्व स्वरूपाहून भिन्न रूपानें असत नाहींत हें संशयातीत आहे. लीन झालेल्या वस्तू उत्पत्तिपूर्वीच्या आपल्या स्वाभाविक स्थितींतच उरतात असे क्रांतीकारी विचार ज्ञानेश्वर इथें प्रकट करीत आहेत. भौतिक शास्त्रांतील सिद्धांतहि याच तत्त्वाचा मर्यादित अनुवाद आहे. थंड वस्तु तापविली तर ती पुनः थंड होऊं पहाते. असा नित्याचा अनुभव आहे. मरणाची भौतिक उपपत्तिहि याच तत्त्वाचें निदर्शन आहे. निर्जीव द्रव्य सजीव प्राणी झालें तर तें निर्जीव होण्याकडेच वाटचाल करीत असतें. त्याचप्रमाणें निसर्गाच्या साऱ्या शक्तीहि त्याला पूर्व स्थितीला म्हणजे जड द्रव्याच्या स्थितीला आणूं पहातात. भौतिक शास्त्राला मात्र जड द्रव्याच्या पलिकडे जातां येत नसल्यामुळें वस्तुतत्त्वाचें अवस्थान त्याला शेवटीं जडांतच मानावें लागतें. सजीव, सज्ञान तत्त्वाचा आविर्भाव त्याच्या कक्षेबाहेर असल्यामुळें त्याला त्याचा उलगडा करतां येत नाहीं. तत्त्वज्ञानांत आणि विशेषतः ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांत सारेच पदार्थ मग ते जड असोत, सजीव असोत वा चेतन असोत ते ज्ञानाकारच मानल्यामुळें त्याचें मूळ अवस्थान तसेंच त्यांचा आविर्भाव व तिरोभाव हे सर्व एका ज्ञानरूपांतच समर्पक व सयुक्तिकरीतीनें सांगतां व दाखवितां येतात. तें कसें तें आतां पाहूं.

३. ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "परि मध्यें जें प्रतिमासें । तें निद्रिता स्पप्न जैसें । तैसा आकारु हा मायावशें । स्वस्वरूपीं ॥ ना तरीं पवनें स्पर्शिलें नीर । पडिहासे तरंगाकार । कां परापेक्षा अलंकार । व्यक्ति कनकीं ॥" "तैसें सकळहि हें मूर्त । जाण पा मायाकारित ॥" उत्पत्तीच्या पूर्वी व नाशानंतर स्वभावतःच अमूर्त असणारीं भूतें मध्येंच कांहीं कारण नसतां एकाएकीं मूर्त कां व कशीं होतात असा प्रश्न या ठिकाणीं साहजिकच उत्पन्न होतो. मूळ तत्त्व तर एकच एक व सदैव एकरूप व अविक्रिय मग एकदां एकादें भूत कां प्रकट व्हावें व लीन व्हावें ? याला मूल तत्त्वांत अगर बाहेर कांहींच कारण दिसत नाहीं. तत्त्व एकच मानल्यामुळें त्याच्या बाहेर जसें कांहीं नाहीं तसेंच तें एकरूप असल्यामुळें कादाचित्कत्वहि

संभवत नाहीं. चैतन्याचा स्वभाव प्रकट करण्याचा असेल तर सारे आकार एकदांच व एकदमच प्रकट झाले पाहिजेत. तिथें अनुक्रमाचा संभवच नाहीं. पण प्रत्यक्ष अनुभवांत तर उत्पत्तींत अनुक्रम दिसतो. मग हा कसा यावा ? याचें उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर सांगतात; कीं स्वप्नांत ज्याप्रमाणें नानाविध पदार्थ व घटना दिसाव्यात तसे अमूर्त असणारे आकार मूर्त पदार्थ म्हणून जाणीवेसमोर प्रकट होतात. स्वप्नामध्यें अनुभवाला न आलेल्या पदार्थाचें दर्शन कधींच होत नाहीं. फार तर अनुभवलेल्या पदार्थांचा व घटनांचा संकर होतो. आणि कधींच न पाहिलेली वस्तु वा व्यक्ति पाहिली असा भास होतो. पण स्वप्न पहाणाऱ्याला ज्याचें ज्ञान नाहीं त्याचें दर्शन स्वप्नांत होणें हें सर्वथैव अशक्य आहे. म्हणजेच स्वप्न पहाणारा पाहिलेलेंच पाहतो,ऐकलेलेंच ऐकतो असेंच श्रुतिहि सांगते."यद् दृष्टं दृष्टमनुपश्यति श्रुतं श्रुतमेवार्थमनुश्रुणोति ।" यांत पाहिलेलेंच पाहतो ऐकलेलेंच ऐकतो असें निरपवाद तत्त्व श्रुति सांगत आहे. आणि हें सांगणें बुद्धिसंगतहि आहे. त्याच्या विरुद्ध बाजूची कल्पनाच करतां येत नाहीं. या वरूनच वरील म्हणण्याची सत्यता पटते. न पाहिलेली वस्तु स्वप्नांत दिसूं शकेल कशी याचा कांहींहि उलगडा किंवहुना अर्थबोधहि होत नाहीं. स्वप्नांत कांहींच नसतांना दिसतें असें मानलें तर तोच न्याय जागृतीलाहि लागून सारे पदार्थ व साऱ्या घटना नसतांनाच भासतात असें म्हणावे लागेल, साऱ्या व्यवहाराचा लोप होईल, उलगडा होणार नाहीं. याकरितां स्वप्नांत दिसणारे पदार्थ, नद्या, गांवें, पशुपक्ष्यादिक व त्यांचे व्यापाररूप घटना असल्या पहिजेत. त्याशिवाय त्या दिसूं शकणार नाहींत हे पदार्थ आत असणें असंभव तसेंच त्याच्या क्रियाहि असंभाव्य. मग तिथें दिसतें तें काय ? अगतिकपणें पूर्वसंस्काररूप स्मृतिचित्रें असें मानावेंच लागतें. नाहींतर स्वप्नाच्या अनुभवाची उपपत्तीच लागणार नाहीं. स्वप्नाप्रमाणेंच असलेल्या या जागृतीच्या दीर्घ स्वप्नांत जाणीवेंत असलेले आकारच ज्ञेय विषय म्हणून प्रकट होतात. आपणाला वाटणारी जागृतीहि हें असें एक वास्तविक दीर्घ स्वप्नच आहे. स्वप्नांतील जागृतीहि जशी स्वप्नच तसेंच तात्त्विकदृष्ट्या व्यवहाररूप जागृतीहि स्वप्नच. पहाणाऱ्याच्या ज्ञानाशिवाय जिथें पदार्थ व घटना यांना स्वतंत्र आस्तित्व नाहीं तें स्वप्न असें म्हटलें कीं जागृतीहि सहजच स्वप्न ठरतें. आपण मानीत असलेल्या जागृतींतहि ज्ञात्याच्या ज्ञानाशिवाय ज्ञेय विषयांना स्वतंत्र आस्तित्व नाहीं. जें अंतरंगांत असतें तेंच वहिर्भूत म्हणून प्रकाशतें "यदन्तर्ज्ञेयरूपं तद्वहिर्वदवभासते ।" अशा रीतीनें याची फोड करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "आपणेया दुसरें । कल्पौनिया पुरें । आत्मा विस्मृतिची करे । नीद जेथें ॥" आपणाहून भिन्न अशा दुसऱ्या वस्तुची कल्पना करून आत्मा ज्या ठिकाणीं आपल्या स्वरूपाविषयीं निद्रिस्त असतो. तें स्वप्न म्हणजे जागृती होय. हेंच स्पष्टपणें दुसऱ्या ठिकाणीं सांगतांना ते म्हणतात :- "पै व्यामोहाचिये सेजे । जै वळिया अविद्या निद्रिता होईजे । ते वेळीं दुःस्वप्नु हा भोगिजे । जन्म

मृत्यूचा" जाणीवेला कल्पनेची झोप आली कीं मग संसारावें–जाममृत्यूचें स्वप्न हा पहातो, यावरून जागृतींतील अनुभवाचे पदार्थहि जाणणाऱ्याच्या ज्ञानांतच अमूर्त स्थितींत असतात व त्याच्या नाशानंतर पुनः अमूर्तच होतात. म्हणजे ज्ञात्याच्या ज्ञानांतच लीन होतात. याप्रमाणें स्वरूपाच्या ठिकाणीं मायाकार अभिव्यक्त होतो. माया म्हणजे महदादि प्रकृति हें ज्ञानेश्वरांचे समीकरण सदैव ध्यानीं ठेवणें अत्यंत जरूरीचें आहे. माया ही चैतन्याची प्रकृति आहे, स्वभूत शक्ति आहे विकृति नव्हे असें ज्ञानेश्वरांचें निक्षून सांगणें आहे. मग माया ही जर चैतन्याची प्रकृति तर मायेनें प्रकट केलेलें कार्य तेंहि चैतन्याच्या स्वभावानेंच प्रकट केलेलें असें स्पष्ट होतें. यांत संशयाला जराहि वाव नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर दक्षतेनें पुनः सांगतात कीं भासणारे आकार स्वरवरूपांतच भासतात, अन्यत्र नव्हे. भासणारे पदार्थ जिथें भासतात तिथेंच ते पूर्वी अव्यक्त स्थितींत असतात. हेच येथें ज्ञानेश्वर स्पष्ट करित आहेत. अमूर्त वा मूर्त स्थितींत असणारे आकार वस्तुतः स्वस्वरूपांतच असतात असा त्याचा स्पष्टार्थ होतो. म्हणजे आकार हा भ्रम नसून सापेक्ष असा स्वरूपाविष्कारच आहे. म्हणून तें अज्ञान नसून विज्ञान म्हणजेच विशेषज्ञान किंवा विपरित ज्ञानच होय.

४. मूल वस्तु स्वरूपावर आकाराचा प्रादुर्भाव कसा होतो याला पुनः सलिल आणि तरंग व त्याचें कारण वायु हें पुनः सांगून वरील सिद्धांत ज्ञानेश्वर स्पष्ट करित आहेत. या दृष्टांताचा उहापोह वर केलाच आहे तो येथें ध्यानीं घ्यावा. दुसरा दृष्टांत देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; सोन्यामध्यें अलंकाराची अभिव्यक्ति ही पहाणाऱ्याच्या अपेक्षेनें आहे, सोन्याच्या अपेक्षेनें नव्हे. अलंकाराचा आकार प्राप्त झाल्यामुळें सोन्याला सोनेपणाहून भिन्न अशा पदार्थाची प्राप्ति होत नाहीं कीं त्याच्या स्वरूपांतहि भेद पडत नाहीं. हा आकार जिनें धारण केला त्या वस्तूशीं तो निगडितच म्हणजे वस्तु स्वरूपाच्या अपेक्षेनें एकरूप असाच असतो. आकार त्या वस्तूहून भिन्न पहाणाऱ्याला मात्र. वस्तु एकच असूनहि बुद्धीच्या पृथक्करणात्मक स्वभावामुळें सोनें व अलंकार यांचें भिन्नत्व भासतें. सोन्याचा स्वभाव पहातां अलंकाराचा आकार धारण करण्याची शक्यता ही त्याची स्वरूपभूत शक्तिच होय. व तिचाच आविष्कार अलंकार रूपानें होतो. शक्यता म्हणजे भावी वा संभाव्य सत्य. अशक्य गोष्ट कधींच सत्य असत नाहीं. आणि सत्य असेल तर अशक्य म्हणणें सहजच खोटें ठरतें. हें तत्त्व "नहि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम।" प्रत्यक्ष अनुभवलेल्या गोष्टीला अनुपपत्ति लागूंच शकत नाहीं हें यावरील वचनांतून स्पष्ट होतें. अलंकाराची उत्पत्ति म्हणजे स्वरूपभूत शक्यतेचा आविष्कारच होय. अलंकाराचे अनंत आकार धारण करण्याची प्राप्तता म्हणजेच सोन्याची स्वरूपभूत

शक्ति होय. तिथें ते आकार अमूर्त स्वरूपांत असतात. आणि आटविल्यानंतर पुनः अमूर्त स्वरूपांत सोन्यांतच रहातात. त्याप्रमाणें हें सर्व मूर्त विश्व हे मायाकारित आहे असें ज्ञानेश्वर निगमन करून सांगतात. येथें मायाकारित या शब्दावर विशेष लक्ष्य देणें अगत्याचें आहे. ते मायाकृत अथवा मायावृत असें न म्हणतां मायाकारित असें म्हणतात. त्यांत ज्ञानेश्वरांचा कांहीं तरी विशेष हेतु असला पाहिजे हें निश्चित. मायाकृत असें म्हटलें असते तर मायेनें केलेले म्हणजेच मिथ्या व नव्यानें निर्माण केलेले असा त्याचा अर्थ झाला असता. पण ज्ञानेश्वरांना नवीन व मिथ्या अशी उत्पत्तिच मान्य नसल्यामुळें त्यानीं मायाकारित असा शब्द वापरला आहे. मायाकारित म्हणजे मायेनें आकारलेले मायेच्या आकारानें युक्त असा अर्थ येथें निष्पन्न होतो. माया म्हणजे प्रकृतिस्वभाव हा अर्थ ध्यानी ठेवला म्हणजे हे आकारहि स्वाभाविक स्वयंभूच आहेत असें सिद्ध होतें. आकारानीं चैतन्य मर्यादित होणें, तदाकार होणें म्हणजेच पदार्थांची अभिव्यक्ति असें तत्त्व आतां निष्पन्न होतें. "जालें असें तदनुसारें । चैतन्यचि ।" हें वचन या तत्त्वाचा उलगडा करतें.

५. वरील तत्त्वाचें विवेचन करतांना ज्ञानेश्वरानीं संक्षेप वा संयम पाळला नाहीं कीं पुनरुक्तीची भीतिहि वाळगली नाहीं. यावरून या सिद्धांताला ज्ञानेश्वर किती महत्त्व देतात तें स्पष्ट होतें. एरवीं मापितला बोल बोलणारे ज्ञानेश्वर सर्व ग्रंथभर या एकाच विषयावर पुनः पुनः विवेचन कां करतात याचा उलगडा होणार नाहीं. तीच दृष्टि व उदाहरण समोर ठेऊन ज्ञानेश्वरांच्या एतद्विषयक वचनांचा विचार करणें आवश्यक वाटतें.

६. अवताराची उत्पत्ति म्हणजेच आविर्भाव कसा होतो हें भगवंताच्या मुखांतून वदवित ज्ञानेश्वर म्हणतात :–"माझें अव्यक्तत्व तरि न नशें । परि होणें जाणें एक दिसें । तें प्रतिबिंबें मायावसे । माझांचि ठाई ॥" माझें अव्ययत्व म्हणजेंच अविकारित्व नष्ट व खंडितहि होत नाहीं. पण होणें जाणें मात्र दिसतें. तें केवळ माझ्या स्वरूपांतच प्रकट होतें. या म्हणण्यांतच ब्रह्म व प्रकृति, निराकार ज्ञान व साकार अभिव्यक्ति यांचें तत्त्वच ध्वनित केलें आहे. ज्ञानस्वरूपांत संकल्पामुळें अवताराची अभिव्यक्ति होणें म्हणजे मूल स्वरूपांत विकृति होणें नव्हे हें संकल्प या तत्त्वाचा विचार करतां दिसून येतें. नागाची कल्पना केल्यानें ती कल्पना कांहीं सवीष होत नाहीं. आणि इतकें असूनहि नाग सवीपच रहातो आणि तेंहि कल्पना अविकृत राखून शिवाय कल्पनेंतच. तसें ज्ञानस्वरूपांत अवताराचा आविष्कार म्हणजे ज्ञानरूप जें तत्त्व तें कांहीं अवतार होत नाहीं कीं

अवताराचे जे गुण धर्म होणें जाणें त्याचा संपर्कदेखिल शुद्ध ज्ञानस्वरूपाला असत नाहीं· अवतार हा ज्ञानाचा सर्वज्ञ असा आकार असल्यामुळें त्याला आपल्या मूल स्वरूपाचे ऐक्य सदैव ज्ञातच असतें. आणि तरीसुद्धां आकाररूपानें केलेलीं कृत्यें तीं मूळ स्वरूपाच्या अक्रियत्वाला बाधाहि आणीत नाहींत. हेंहि ज्ञानेश्वर पुढ सांगतात :– "माझी स्वतंत्रता तरी न मोडे । परि कर्माधींनु ऐसा आवडे । तें भ्रांतिबुद्धि तरि घडे । एरवीं नाहीं ॥" ज्ञानस्वरूपाची स्वतंत्रता तरी मोडत नाहीं पण अवताराच्या आकारानें तेंच ज्ञान कर्मपरतंत्र म्हणजेच कर्मव्यापृत आहे असें भासतें. अर्थात् हें भासणें ज्यांना अवताराचा मूळ स्वरूपाशीं असणारा अभेद व अवताराला सदैव असणारें त्या अभेदाचें ज्ञान याविषयीं अज्ञान असेल त्यांनाच हा भ्रम भासतो. ज्यांना त्या विषयाचें ज्ञान आहे, त्यांना मात्र अवताराच्या आकारानें आविष्कृत झालेलें चैतन्य कार्यप्रवण दिसलें तरी ज्ञानाच्या अक्रियतेंतच हा क्रियेचा आविर्भाव ज्ञानविलास असेंच वाटतें. ज्ञानेश्वर स्वतःच हें सांगतांना म्हणतात :– "ऐसा निरुपमा परी । आपुलिये विलासवरी । आत्मा राणीव करी । करविली जेणें ॥" याप्रमाणें हा आत्मा निरुपम असा विलास अनियंत्रित व निरंतर करितच असतो; सदैव उल्हासतच असतो. न घडलेली गोष्ट घडणें या अर्थी क्रिया ज्ञानस्वरूपांत अशक्य आहे. मग एकच एक अशा ज्ञानांत अवतार व त्यांचीं कृत्यें हीं कशीं असूं शकतात हें दृष्टांतरूपानें दाखवितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "कीं एकचि दिसें दुसरें । तें दर्पणाचेनि आधारें । एरवीं काय वस्तुविचारें । दुजें आहे ॥" एकच एक वस्तु दोन दिसण्याचा अनुभव आरशांत प्रतिबिंब पहातांना येतो. तें आरशांतील प्रतिबिंब चित्रांतल्याप्रमाणें निर्जीव न दिसतां साक्षात् म्हणजे सजीवच दिसतें. बिंबाप्रमाणेंच हें प्रतिबिंबहि क्रिया करतें. म्हणून तें दुसरें आहे असे म्हणतां येत नाहीं. याचें कारण प्रतिबिंबापासून स्वतःचा असणारा ढोबळ भेद सहजच जाणवणारा असतो. पण ज्ञानरूप आत्मस्वरूपांत स्वतः ज्ञानच आरशाप्रमाणें असल्यामुळें बिंब व प्रतिबिंब ही एकरूप असूनहि भिन्न भासतात. परिच्छिन्न आरशांत त्याहून मोठें प्रतिबिंब समावतें. तसें संकल्पानें परिच्छिन्न झालेल्या ज्ञानरूप आरशांत सर्वज्ञ, सर्वव्यापक ईश्वराचें प्रतिबिंब पडतें. यावरून एक गोष्ट उघड होते, ती ही कीं प्रतिबिंब पडण्याला त्याचें बिंब जसें आवश्यक तसें आकाराचें प्रतिबिंब ज्ञानरूपांत पडण्याला बिंबरूपईश्वर हा मूळचाच ज्ञानस्वरूपांत असला पाहिजे. म्हणूनच त्याची परिच्छिन्न देहाकारानें अभिव्यक्ति होतांना त्याचें अव्ययत्व आणि अक्रियत्व भंग पावत नाहीं. जी गोष्ट अवतारांची तीच जड व जीव या पदार्थांची.

तेहि असेंच ज्ञानाकार असतात, ज्ञानांत स्वयंभूच असतात. संकल्पानें ते ज्ञान-रूपांतच प्रतिबिंब म्हणून आविर्भूत होतात. हींच निराकारांत साकाराची उत्पत्ति साकार अशा प्राकृतिक पदार्थांत निराकार असें ज्ञानरूप तत्त्व कसें घनदाट कोंदून भरलें आहे हें यावरून दिसून येतें.

--o--

प्रकरण १४ वें

सृष्टि.

परम प्रकृति अर्थात् द्विधाप्रकृतिसंगमरूप जीव.

१. वस्तूची द्विधा प्रकृति, विकृति न करतांच सृष्टीची उत्पत्ति म्हणजेच आविर्भाव कसा करते याचें हृदयंगम व बुद्धिग्राह्य वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात– मूल प्रकृति ही द्विधा मानली, एक जडाकार व दुसरी चेतनाकार. या दोहोंचा संगम झाला कीं तिलाच परम प्रकृति म्हणतात. व त्यालाच जीव अशी संज्ञा आहे. म्हणजेच जीव हा आत्म्याचा विकार नव्हे, आविष्कार आहे हेंच स्पष्ट होतें. या पराप्रकृतीच्या योगानें जडाकारांतहि चैतन्याचा आविर्भाव होतो. हें सांगतांना ते म्हणतात :– "जे जडातें जीववी । चेतनेतें चेववी । मनाकरवीं मानवी । शोकमोहो ॥ पै बुद्धीच्या आंगीं आणणें । तें जियेचिये जवळिकेचें करणें । जिया अहंकाराचेनि विदाणें । जगचि धरिजे ॥" ही पराप्रकृति म्हणजेच जीव हे सांगितल्यावर त्याचे स्वरूप, कार्य सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं हा जीवच जडाला सजीव करतो. चैतन्याला ज्ञाता करतो. मनाला शोक आणि मोह भोगण्याला पात्र करतो. देहादिक जड पदार्थांत संवेदन असूं शकत नाहीं हें सिद्ध करण्याची गरजच नाहीं. शरीराच्या कणान्कणांचें विच्छेदन केलें आणि पाहिलें तर त्यांत जड द्रव्यापलिकडे संवेदनाचा एकहि कण सांपडणार नाहीं. म्हणूनच मनुष्य मेला कीं त्याचा जीव गेला असें म्हटलें जातें तें याच अर्थानें. निश्चितपणें शरीरांत असणारी ही संवेदनशक्ति सजीव स्थितीत कशी उपलब्ध होते याचा उलगडा करण्याकरितां चेतन असें वेगळें तत्त्व मानावेंच लागतें. हें चेतन तत्त्वच जीव होय. देह हाहि ज्ञानरूप असला तरी तो जडाकारानें आविर्भूत झाला असल्यानें त्यांतील चैतन्य तिरोभूत म्हणजेच अंतर्लीन झालेलें असतें. पण चेतन जीव हा ज्ञाता या आकारानें प्रादुर्भूत झाला असल्यामुळें त्याच्यांत चैतन्याची अभिव्यक्ति सहजच होतें. याच्या सन्निधानानें जडरूप देहांतहि ती संवेदनरूपानें उपलब्ध होते. जडाला जसें जीवचैतन्य सजीव करतें तसें निव्वळ जाणीवरूप ज्ञानाला ज्ञातृरूप बनऊन जाणूं शकतें. म्हणजेच चैतन्याला जणूं कांहीं जाणे

व्यवहारांतहि असेंच दिसून येतें सज्ञान असूनहि झोपेंत जीव काहींच जाणत नाहीं. जागा झाल्यावरच जाणतो. तसें ज्ञातृरूप चैतन्य म्हणजे ज्ञानरूपाची जणूं काय जागृतीच. चैतन्य हे ज्ञानरूप असून ज्ञानाकाराशिवाय जाणूं शकत नाहीं. असें त्याचें स्वरूपच असल्यानें जाणण्याकरितां ज्ञानालाहि ज्ञाता व्हावें लागतें. याच अर्थानें जीवाला चेतनेचा चक्षु असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. त्याचप्रमाणें हें जीवचैतन्य जडरूप मनालाहि शोक मोहाचा अनुभव घेण्याला समर्थ करतें. मन झालें तरी जडच. बाहेरील संवेदनाचा तें स्वीकार करील. पण चैयन्याच्या प्रकाशाशिवाय त्याचा अर्थबोध म्हणजे विशिष्ट ज्ञान त्याला होणार नाहीं. कूट भाषेंत तारा-यंत्रावर संदेश पाठविला तर तो ग्रहण करणारें यंत्र तो संदेश जशाचा तसा स्वीकारील. पण त्याचा अर्थबोध मात्र सज्ञान माणसाशिवाय जसा होणार नाहीं. तसेंच चैतन्याअभावीं मनाला झालेला शोक अगर मोह हे शोक मोह आहेत असें समजणार नाहीं. जी गोष्ट मनाची तीच बुद्धीचीहि. बुद्धीला सत्यासत्यविवेक, कार्याकार्यविवेक करण्याचें सामर्थ्य असतें पण तें चैतन्याच्या प्रकाशांतच. एरवीं बुद्धि ही सत्यासत्य जाणणारी शक्तिच असेल. पण ती आहे हें मात्र जीव-चैतन्यानेंच प्रकट होतें. प्रकृतिगत अशा या मन व बुद्धि यांच्या प्रमाणेंच अहंकाराला जाणीवयुक्त आस्तित्व चैतन्याच्या प्रकाशानेंच प्राप्त होतें, अन्यथा अहंकाराला मी कोण याचा बोधच झाला नसता. पण चैतन्याच्या प्रकशानें हा अहंकार सज्ञान म्हणजे ज्ञानरूप होऊन जगांतील सारे व्यवहार करतो. तें सारे व्यवहार अहंकारयुक्त असतात, मी करावें म्हणून करतो अशी क्रियेची प्रेरणा "मी" या विशिष्टाकार चैतन्यांतूनच प्रकट होतें. मी म्हणजे अमुक आणि तो भुकेला आहे असा शरीराशीं एकात्मभावाचा अभिमान बाळगणारा आपली भूक भागविण्याकरितां अन्न मिळविण्याचा प्रयत्न करतो. या मीपणाचा लोप झाला तर हेतुपूर्वक क्रियेचाच लोप होईल. साऱ्या क्रिया निसर्गाच्या हेतुरहित शक्तीनेंच तेवढ्या घडतील. क्रिया हेतुपूर्वक घडतात आणि त्या तर अहंकारयुक्त असतात. अहंकार हा प्राकृतिकरूपानें जडाकार तेव्हां त्याला ज्ञानसंपन्न करण्याकरितां चैतन्यप्रकाशानें तो प्रकाशात व्हावा लागतो. आणि मग प्रकृतीच्या आठ जडाकार तत्त्वांत चैतन्याची अभिव्यक्ति होते. प्रकृति आणि पुरुष यांचा दुर्बोध असलेला संबंध अशा सोपपत्तिकपणें ज्ञानेश्वरानीं एथें दाखऊन दिला आहे. हें करतांना प्रकृति ही चैतन्याहून सर्वथैव भिन्न असें स्वतंत्र तत्त्व न मानतां चैतन्यांतच असणारा हा संकल्परूप ज्ञानाकार असेच त्यानीं दाखऊन दिलें. जडाकारानें प्रकट झालें तरी वस्तुत: तें ज्ञानरूपच; म्हणून त्यांत चेतन अशा ज्ञातृरूपाचें प्रकटीकरण बुद्धिविसंगत ठरत नाहीं.

२. संकल्प घनीभूत झाल्यानें ज्या वेळेला ही प्रकृति स्थूलरूपानें ज्ञानविषय होते त्यावेळीं त्या चैतन्याविष्काराला च सृष्टीची उत्पत्ति असें म्हटलें जातें. संकल्पानंतर व संकल्पामुळेंच प्रकट झालेल्या जीवांना संकल्पपूर्व स्थिति माहित असणें शक्य नसल्यामुळें त्यांच्या परिच्छिन्न दृष्टीला आस्तित्वांत असलेल्याचाच आविष्कार अनुक्रमयुक्त उत्पत्ति असें वाटणें स्वाभाविक आहे. त्यावेळीं सृष्टी कशी उत्पन्न होते याचें संकल्पोत्तर जीवांना कसें दर्शन घडतें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "ते सूक्ष्म प्रकृति कोडें । जैं स्थूळाच्या अंगा घडे । तैं भूतसृष्टीची पडे । टांकसाळ ॥ चतुर्विध ठसा । उमटो लागे । आपैसा । मोला तरी सरिसा । परि थरचि आनान ॥ होती चौऱ्यांशी लक्ष थरा । येरां मिति नेणिजे भांडारा । भरे आदिशून्याच्या गाभारा । नाणेंयासीं ॥" बीजभूत असणारा सूक्ष्म सकल्प ज्यावेळीं विषयरूपानें स्थूलाकार धारण करतो त्यावेळीं भूतसृष्टीची जणूं काय टांकसाळच उघडली असें होतें. अनंत ज्ञानरूपाच्या दृष्टीनें ज्ञानाकार अनंत असूनहि ते अल्प वाटतात. पण संकल्पानें ज्ञेय विषय निर्माण करतांना तें पाहणारें ज्ञातृचैतन्यहि परिच्छिन्न रूपानेंच प्रकटतें. ज्ञानस्वरूपांत ज्यांचा थांगपत्ता लागत नव्हता अशीं पंच महाभूतें अवरंपार विस्ताराचीं अशी स्थूल सृष्टि म्हणून दिसूं लागली. या घटनांचें गमक म्हणजे अर्जुनाच्या मुखानें विश्वरूपदर्शनाचें केलेलें वर्णन होय तें करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात, अर्जुनाला ज्ञानस्वरूपांत ज्ञेयाकार विश्व असें क्षुद्र व उपेक्षणीय दिसलें कीं :- "केवढें गगन एथ होतें । तें कवणें नेलें पां केऊतें । तीं चराचरें महाभूतें । काई पां जालीं ॥ अधोर्ध्व काय नेणों जालें । दिशांचे ठावहि हारपले ॥" अनंत वाटणारें गगन पण तेंहि या विश्वरूपाच्या ज्ञानसमुद्रांत कुठेंच दिसेंना. आकाशाच्या मानाने परिमित आकाराची पण अनुभवाच्या दृष्टीनें जास्त जाणवणारीं अशीं तीं चार भूतेंहि त्या विश्वरूपांत दिसेनाशीं झालीं. सोसाटयाचा वारासुद्धां तेथें झुळके इतकाहि भासेना, सारें विश्व कोळपणारी उष्णताहि तेथे साधा गरमपणा इतकीहि भासेना. पाण्यानें अथांग भरलेले ते सातहि समुद्र या विश्वरूपांत एकाद्या थेंबाप्रमाणें होऊन सांपडेनात. घन आणि कठिण अशी पृथ्वीहि रजःकणाप्रमाणें होऊन दिसेनाशी झाली. जिथें महाभूतेंच नाहींत तिथें त्यांच्या गुणांचा प्रत्यय यावा तरी कसा ? याप्रमाणें त्या विश्वरूपाच्या ज्ञानरूपांत अनंत विस्ताराच्या त्या आकाशासह सर्व भूतें नाहींशीं झालीं. यावरून संकल्पशून्य अशा मूल ज्ञानरूपांत बीजरूप असणारा संकल्प किती सूक्ष्म होता याचें सुरेख वर्णन मिळतें. पण परिच्छिन्न जीवाच्या अपेक्षेनें आकाश अनंत, विश्वें अनंत, त्यांतील पदार्थहि अनंत, जीवहि अनंत असें दिसतें हा सार्वत्रिक अनुभव आहे.

३. हा संकल्प घनीभूत होऊन एकदां कां भूतसृष्टीची टांकसाळ सुरूं

झाली कीं मग तिच्यांतून जारज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज असा चार प्रकारचे जीव ठसे म्हणून आपोआपच उमटू लागतात. प्रकट होऊं लागतात. येथें "उमटो" आणि "आपैसे" या दोन शब्दांनीं भूतसृष्टीचा आविष्कार ही घटना नव्यानें होणारी प्रयत्नानें होणारी उत्पत्ति नसून ज्ञानस्वरूपाचा स्वाभाविक असा प्रकृति-द्वारा होणारा असा हा आविष्कार आहे असें ज्ञानेश्वर मानतात हें स्पष्ट होतें. जीव चार प्रकारचे चार ठसे अंगावर घेऊन उत्पन्न झाले म्हणून त्यांच्या किंमतीत मात्र काडीमात्रहि फरक पडत नाहीं. नाणें लहान असो वा मोठे असो, त्यावरील आकृतीचा ठसा सुंदर असो विकृत असो त्यांचीं किंमत मात्र तत्त्वाच्या बाजारांत सारखीच असते. सारेच ज्ञानाकार व सारेच संकल्पजन्य. मग केवळ आकारभेदानें त्यांच्या मूल्यांत फरक कसा पडणार ? चार प्रकारज्या या जीवमात्राच्या योनी चौप्यांशी लक्ष होतात. आणि या योनीतून असंख्य जीवमात्राचें नाणें बाहेर पडतें; त्याला तर मितिच नाहीं. सारी नाणीं पाडली गेल्यावर तीं आदिशून्याच्या गाभा-ऱ्यांत भरून ठेवलीं जातात. जेथें कांहींच नव्हतें तेथें वैचित्र्याची अनंतता भरून वहाते. मूल तत्त्वाला आदिशून्य शून्य विरवणारें शून्य, म्हणजे शून्याचेंहि शून्य अथवा निरशून्य असें ज्ञानेश्वर ठिकठिकाणीं म्हणतात. तें येथें ध्यानीं घेणें आव-श्यक आहे. सृष्टि साकारपणें आविर्भूत झाली तरी तीहि निराकार अशा ज्ञानरूप वस्तूंनच. साऱ्याच वस्तूंचे विशेष ज्यांत नाहींत असें जें निर्विशेष तेंच आदिशून्य. त्यांत कोणतेहि विशेष स्वरूपभूत नाहींत म्हणूनच आविर्भूत विशेष त्यांत सामाऊं शकतात. प्रकृतिच हें भूतांचें नाणें आंखून योजनापूर्वक पाडते. हीं नाणीं झिजून निरुपयोगीं झालीं कीं त्यांची आटणीहि पुनः प्रकृतिच करते. ज्या द्रव्याचें नाणें बनलें होतें त्यांतच पुनः त्याचें रूपांतर करते. फक्त मधल्याकाळांत त्या नाण्यांचा देव-घेवाच्या व्यवहारापुरता उपयोग. आवश्यक वस्तु खरेदी करण्यासाठीं जसा नाण्यांचा वापर व्यवहारांत होतो; तशीच गोष्ट परमार्थतहि ज्ञानस्वरूपाला असलेली जाणण्याची इच्या तृप्त करण्याकरितां हें आकाराचें नाणें प्रकृतीला पाडावें व आटवावें लावतें. पुरेशा उपयोगानें नाण्याची झीज झाली कीं नाणें परत आटवावें लागतें हे व्यवहारांतहि दिसून येतेच. तसेंच जाणण्याकरितां जो आकार धारण केला तें जाणल्यावर तो आकार पुढें जाणण्याच्या बाबतींत निरुपयोगी म्हणून आटवावा लागतो. हीच जन्ममृत्यूची उपपत्ति. एकाच आकारानें जें जाणा-वयाचें तें सर्वच जर जाणतां आलें असतें तर भूतसृष्टीची ही टांकसाळ केव्हांच बंद पडली असती. लाखांत किंवा कोटींत एकादेच नाणें हा सर्व व्यवहार पुरा करतें, आणि मग "तैसें येणेंचि शरीरें। शरीरा येणें सरें।" असें होऊन त्या नाण्यांतील चैतन्यरूप सोनें परत टांकसाळींत ठसा पाडून घेण्यास येत नाहीं.

४. यांत मूल वस्तु व तिचा संकल्पजन्य आविष्कार याचें वर्णन करून

समारोप करतांना ज्ञानेश्वर संक्षेपानें सांगतात कीं या नामरूपाचा विस्तार प्रकृति करते. प्रकृति म्हणजेच वस्तूचा अनपायी स्वभाव हें ध्यानांत ठेवल्यावर मूल स्वरूपांतून प्रयत्नाशिवाय सृष्टि ही कशी अवश्यंभावी आहे हें स्पष्ट होतें. याचेंच पुढें अधिक स्पष्टीकरण करतांना ते म्हणतात :– "आणि प्रकृति तंव माझा ठायीं। विवे येथ आन नाहीं ॥" प्रकृति माझ्याच ठिकाणीं विवते. म्हणजेच आरशासारख्या निर्विशेष स्वरूपांत पुढें उभी रहाणारी विषयरूप वस्तु प्रतिबिंबित व्हावी तसें आरसारूप अशा ज्ञानस्वरूपांत विषयरूप आकाराचें प्रतिबिंब पडतें. पण ते आरशाहून भिन्न अशा पदार्थांच्या प्रतिबिंबाप्रमाणें नसून अनंत अशा आरशांत त्यांच्यच परिच्छि रूपाचें प्रतिबिंब पडावे. त्याप्रमाणें ज्ञानस्वरूपांत असलेले आकारच पपिच्छिरूपानें अपरिच्छिन्न जाणीवेत विषय म्हणून प्रकट होणें हेंच प्रकृतीचें चैतन्य स्वरूपांत विवणें. येथें भ्रम नाहीं की विकार नाहीं, हें स्वत:च्या ठिकाणीं सारें साकार विश्व विवतें या वचनानें ज्ञानेश्वर ध्वनित करीत आहेत. भ्रमाचा भास होतो भ्रम विवत नाहीं. हेंच तत्त्व दृढीकृत करण्यासाठीं ज्ञानेश्वर पुढें म्हणतात, ज्या अर्थी सृष्टि ही माझ्यांतच आविर्भूत होते आणि लीनहि माझ्यांतच होते, म्हणून सृष्टीचा अनादि निधन असा आश्रयहि मीच आहे. यावरून व त्याच्या शक्तिमुळें आविर्भूत झालेले आकार यांचा संबंध स्पष्ट होतो.

५. निराकार ज्ञानाचे साकार कसें निर्माण होतात हें नाण्याच्या दृष्टांतानें ज्ञानेश्वरानी स्पष्ट केलें. निर्विशेष वस्तुस्वरूपावर सविशेष आकाराचा छाप मारल्यामुळें वस्तुस्वरूपच सविशेष भासतें. पण हा आकार वस्तुस्वरूपांत समाविष्ट न होतां आभासच रहातो. तत्त्व म्हणून त्याला स्वतंत्र आस्तित्व असत नाहीं. ते वेगळे म्हणून लाभत नाहींत यावरून दिसून येतें. हा सिद्धांत नकारात्मक पद्धतीनें ठसकेवाजरीतीनें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "उदका एका परौतें। तरंग नाहींच हें निरुतें। हें देखोनि तयां आकारातें। न घेणे जेवि ॥ भांगारावरौतें काहीं। लेणें गुंजमरहि नाहीं ॥" आकाराचा उपयोग व शक्ति आकारावरोवरच उत्पन्न व नष्ट होतात. आणि आकाराचें प्रयोजनहि तेंच. या दृष्टांतानें निराकाराला साकार रूप कसें प्राप्त होतें हें तितकेंसें स्पष्ट होत नाहीं. वरील दृष्टांतांतहि आवरणरूपत्व असतेंच, पण तें प्रस्फुट नसतें नाण्याकडे पहातांच आकाराचा बोध प्रथम व ठसठशीतपणें होतो. आणि त्याचबरोबर सुवर्णाचाहि बोध झाला तरी तो अंधुकसा असतो. एथें आवरण आहे पण आवरण असल्याचा बोध मात्र होत नाहीं. आवरण आवरण असल्याचा बोध न होताहि ढोवळ दृष्टीला तो फसवतोच. ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "अवतरली गाडगेया घडा। पृथ्वी

अनोळख झाली मूढां । वन्हि झाला कानवडा । दीपासाठी ॥ तसेंच, अलंकारदशें आलें । बाळां सोनें कां वायां गेलें ॥ नाना अलंकारदशे । सोनें न लपत लपालें असें ॥" पण प्राकृतिक सृष्टींत तर निराकारांत आणि निराकारावरच भासणारे आकार निराकाराला संपूर्णपणें झांकतात, ने निराकाराचा बोधहि होऊं देत नाहींत हें तत्व स्पष्ट करण्यासाठीं निराळ्या दृष्टांताची आवश्यकता असल्यामुळें त्याला अनुकूल असे दृष्टांत देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– ',परि उदकीं जाली वावुळी । ते उदेकासीचि जैसी झाकोळी ।" वावुळी पाण्यांतच व पाण्यापासून उत्पन्न होते. पण ती उत्पन्न झाल्यानंतर जशी पाण्यालाच झांकून टाकते. तसें आकारहि निराकार ज्ञानांतच व निराकार ज्ञानापासूनच उत्पन्न होतात. पण उत्पन्न झाल्यानंतर आपलें मूल स्वरूप, आपला आधार तोच झांकून टाकतात. दुसरा दृष्टांत देतांना ज्ञानेश्वर याहूनहि समर्पक व सयुक्तिक असा डोळ्याचा देऊन पूर्वीच्या दृष्टांतांतील वैगुण्य काढून टाकतात. पाण्यावर बावुळी धरली तरी पाणी कांहीं स्वत:पासून लपविलें जात नाहीं. शिवाय पाण्याला पहाण्याचे संवेदन सामर्थ्य नसल्यामुळें आपलें भिन्नत्व वा अभिन्नत्व त्याला जाणतां येत नाहीं. याकरितां पहाणारा असा दृष्टिसंपन्न डोळा दृष्टांतासाठीं घेऊन ज्ञानेश्वर सांगतात :– "हें असो डोळ्यांचें । डोळाचि पडळ रचे । तेणें देखणेंपण डोळ्याचें । न गिळिजे कायि ॥" डोळ्याचें पडळ डोळाच स्वत:त अहेतुकपणेंच उत्पन्न करतो. तें दुसरा कोणी अगर तो स्वत: निर्माण करावें म्हणून करीत नाही. तें स्वभावत:च योग्यवेळीं उत्पन्न होतें. इतकें असून ते डोळ्याच्यच दृष्टिशक्तीला प्रतिबंध करतें, गिळून टाकतें. जसें हें पडळ डोळ्यांत नैसर्गिकरीत्याच उत्पन्न होतें, तेथें तें कांहीं कृत्रिमपणें एकादा पडदा बांधल्याप्रमाणें नसते; तसें दृष्टिसंपन्न अशा ज्ञानामध्यें आकाराचें पडळ स्वाभाविकपणें निर्माण झालें कीं ज्ञानाची जाणण्याची शक्ति तें आकारावें पडळ जाणण्या इतपतच मर्यादित होते. येथें दृष्टिशक्ति पूर्णत. नष्ट अशी न होतां ती पडळापुरतीच मर्यादित व ते काढून टाकतांच पूर्वीप्रमाणें निराकार ज्ञानरूप अशी म्हणजे शुद्ध जाणीवरूप अशी प्रकटते. त्याप्रमाणें, ज्ञानेश्वर म्हणतात :–"तैसी माझीच हे विवली । गुणात्मक साऊली । कीं मजचि आठे टेली । जवनीक जैसीं ॥" ही गुणात्मक प्रकृति माझी सावलीच आहे. या ठिकाणीं सावली म्हणजे प्रतिबिंब असाच अर्थ घ्यावयास हवा. सावली या शब्दाचा मूळ अर्थ या ठिकाणीं पुर्णपणें जुळत नाहीं. सावली ही प्रकाशाच्या आड असणाऱ्या व स्वत: प्रकाशरूप नसणाऱ्या अशा आधारावर म्हणजे भूमीवर वा भितीवर पडते असें आपण पहातो. इथें चैतन्य हें तेज:पुंज प्रकाशरूप असल्यामुळें त्या प्रकाशरूप आधारावर त्याचीच सावली पडणें शक्य नाहीं. चैतन्याशिवाय दुसरा प्रकाशहि नाहीं. त्यामुळें त्याच्या आड आल्यावर छाया पडण्याची शक्यता नाहीं.

तसेंच चैतन्य हें एकच एक असल्यामुळें त्या प्रकाशरूप आधारावर अंधाररूप नावली पडूं शकणार नाही. हें सर्व "विवली" या शब्दानें ज्ञानेश्वर उघड करीत आहेत. अन्यथा "विवली" या शब्दाऐवजीं "पडली" असा शब्दप्रयोग त्यानीं केला असता. "बिवणें" म्हणजे प्रकट होणें, दिसणें; पडणें नव्हे. तर सावली म्हणजे परिच्छिन्न असे आकार निराकारांत प्रकट होऊन निराकाराचें स्वरूप झांकोळणें असा या सावलीचा प्रकार. तिचें स्वरूप असें आहे.

६. याचा जास्त उलगडा करावयाचा तर ज्ञानेश्वर देतात तो आदर्शाचा दृष्टांत येथें ध्यानीं घ्यावा म्हणजे बिंबणें याचा अर्थ स्पष्ट होईल. वस्तूचें प्रतिबिंब आरशांत पडलें कीं आरशाचें निराकार रूप साकार अशा प्रतिबिंबानें झांकोळतें. निराकारांतच प्रकट झालेल्या निराकार न झांकतांच कसें झांकलें जातें वा झांकलें गेलेंसें वाटते याचें हें एक निदर्शन आहे. याच स्वरूपाचा पण एक वेगळा दृष्टांत देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "नाना अलंकारदशें। सोनें न लपत लपावें असें ॥" अलंकाराच्या अवस्थेंत सोन्यावर आवरण नसतांहि सोन्यानेंच धारण केलेल्या अलंकारानें सोनें लपल्यासारखें भासतें, अलंकारच प्रत्ययास येतो. याचप्रमाणें निराकार ज्ञानांत त्याच्याच संकल्परूप शक्तीनें आकार उभे केले कीं जाणीवेच्या आदर्शांत त्या आकाराचें प्रतिबिंब पडतें आणि मग जाणीव ही शुद्ध जाणीव अशी न दिसता विषयविशेषाची जाणीव म्हणजे विषयाकार जाणींव अशी दिसते. ही देखिल जाणीवच असली तरी ती निराकार स्वरूपभूत अशी नसून साकार प्रतिबिंबरूप असते. यामुळें जाणीव आकाराची होतें आणि त्यांत आकाररूपानें प्रकटूनहि जाणीव, जाणीव म्हणून लपल्यासारखी असते. इथें बिंब प्रतिबिंब भावहि यथार्थ बिंब प्रतिबिंबभावाहून भिन्न असतो हाहि विशेष लक्ष्यांत ठेवणें आवश्यक आहे. प्रतिबिंबाला आरसा, बिंबभूत वस्तु व त्यांच्या जोडीला प्रकाश अशा तिहींची आवश्यकता असते. यापैकीं कोणीहि एक नसेल तर प्रतिबिंब पडूं शकत नाहीं. म्हणून आकाराच्या आविर्भावाला कल्पना कारणीभूत आहे असें सांगून कल्पना सृष्टीचें उदाहरण ज्ञानेश्वर येथें सूचित करीत आहेत. तें ध्यानीं घेतल्यास निराकारांत निराकारापासूनच उद्भूत होऊन प्रकट दिसणारे आकार निराकारापासून भिन्न आणि निराकारालाच झांकणारे कसें असूं शकतात याचें यथातथ्य निदर्शन मिळतें. घोड्याची कल्पना केली कीं घोड्याचा आकार कल्पनाचक्षूला दिसतो. मात्र आकार धारण करणारी कल्पना दिसत नाहीं. म्हणजेंच येथें निराकार कल्पनेचें स्वरूप कल्पनाकारानेंच झांकलें आहे. कल्पनेंत प्रकट होणारा हा घोडा बाह्य वस्तुरूप घोड्याच्या ज्ञानानें उत्पन्न झालेला नसून

कल्पनेंतच अंतर्भूत असलेला प्रकट होतो. पण कल्पनेंत असलेला हा घोडा कल्पनेला सदैव दिसत नाहीं, तर तो पहाण्याची इच्छा व्हावी त्याचवेळीं दिसतो. इतर वेळीं तो साकार घोडा निराकार कल्पनेंत निराकार कल्पना असाच असतो. वरील अर्थ ध्यानीं घेऊन या दृष्टांताचा परिस्फोट केला म्हणजे अर्थ वरोवर ध्यानीं येतो. कल्पनाकार जेव्हां कल्पनेहून भिन्न अशा इच्छाशक्तीनें कल्पनेसमोर उभे केले जातात त्याचवेळीं त्याचें प्रतिबिंब कल्पनेंतील ज्ञानरूप आरशावर पडतें व त्या आकाराची त्याच ज्ञानाच्या प्रकाशामुळें अभिव्यक्ति होते. इथें आरसाहि कल्पनाच, विवरूप आकारहि कल्पनाच व त्याची अभिव्यक्ति करणारा प्रकाशहि कल्पनाच. भूतसृष्टीचेंहि असेंच सृष्टींतील अनंत पदार्थ असेंच मूल ज्ञानस्वरूपांत ज्ञानाकार म्हणून ज्ञानरूपच असे अभिन्न असतात. ज्यावेळीं जाणण्याच्या स्वरूपभूत इच्छेनें हे आकार ज्ञानस्वरूपाहून पृथग्भूत असे ज्ञानविषय म्हणून वेगळे केले जातात त्यावेळीं शुद्ध जाणीवेच्या आरशासमोर ते उभे राहिल्यामुळें त्या आकाराचें प्रतिबिंब ज्ञानस्वरूपांत पडतें. मग ज्ञान हें शुद्ध जाणीव असें न रहातां जाणीव साकार विषयविशिष्ट भासते. मग ज्ञानाला विषय दिसतात, स्वरूप दिसत नाहीं. हेंच स्वरूपाचें आवरण होय. वस्तुतः आकार हेहि ज्ञानरूप असल्यामुळें हे आवरणहि खऱ्या खुऱ्या अर्थानें झांकूं शकत नाहींत. पण जोंवर आकार म्हणून आहेत तोंवर ढोवळ दृष्टीला साकार विषयांतील निराकार ज्ञान दिसत नाहीं अलंकार दिसतात पण तेथें सोनें मात्र लपालें असें भासते.

७. तथापि या निदर्शनांतहि थोडेंसें वैगुण्य आहेच. त्यामुळें विपर्यास होईल म्हणून तेंहि काढून टाकणें आवश्यक आहे. मानवी कल्पनेला अनुभवाची मर्यादा असते. ज्याचा अनुभव नाहीं त्याची कल्पना करतां येत नाहीं. अनुभवाच्या साठ्यातूनच मिश्रण करून कल्पना करतां येते. पण कल्पनेंतील सर्व आकार अनुभवजन्यच असतात. त्यामुळें मानवी कल्ना सर्वगामी असूं शकत नाहीं. याचे कारण तिचें परिच्छिन्नत्व हें होय. पण ज्ञानस्वरूपांतील संकल्परूप कल्पना ही स्वतःच सर्व आकार प्रकट करणारी असल्यामुळें तिला पूर्वानुभवाची आवश्यकता वा अपेक्षा असत नाहीं. उलट न अनुभवलेले असे ज्ञानस्वरूपांतील आकारच व्यक्त करून अनुभव घेणें हेंच या संकल्पशक्तीचें कार्य, आदिसंकल्पहि नसलेल्याची कल्पना करीत नाहीं. असलेल्याचीच करतो. मात्र तें अनुभव घेण्नापूर्वीच व घेण्याकरितांच. एवढा हा फरक ध्यानीं ठेंवला कीं कल्पनासृष्टीच्या निदर्शनानें हा अर्थ स्पष्ट व सुलभ होतो. हे आकार तरी कां उत्पन्न व्हावेत ? व होऊनहि त्यानीं स्वरूप कां झांकलें जावें ? याचे उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :— "आपणया आली नीद । करी आपणांचे जेंवि मुग्ध । कां काजळी आणी मंद ।

प्रभा दीपीं ॥" झोंप जेते ती आपणाला आणि तीहि नैसर्गिकरीत्या. झोप म्हणजे कांहीं विकार नव्हे कीं रोग नव्हे. अशी ही स्थिति स्वाभाविक असूनहि झोंपणाऱ्याला त्याचा स्वत:चाच विसर पाडते. किंबहुना झोपल्याचाहि विसर पाडते. तशी ज्ञानस्वरूपांत असलेली स्वाभाविक शक्ति ज्ञानविलासाकरितां, आनंदाकरितां, विश्रांतिकरितां ज्यावेळीं स्वस्वरूपाविषयीं निद्रा करिते त्यावेळीं स्वरूपाच्या ठिकाणीं निजलेल्या स्वत:ची व स्वत: निजलो असल्याची आठवण रहात नाहीं. तेव्हां ही निद्राहि स्वाभाविकच व अवश्यंभावी असल्यामुळें ती रोग वा विकार नव्हे असेंच म्हणावें लागतें.

दिवा जळतांना जळण्याच्या क्रियेनेंच काजळी निर्माण करीतच जळतो. पण त्या काजळीमुळेंच दिव्याचा प्रकाश मंद होतो; हें आपल्या नित्य परिचयाचे आहे. दिवा जळावयाचा तर काजळी त्याच्या जळण्यामुळेंच उत्पन्न होणें जसें अपरिहार्य तीच अपरिहार्यता ज्ञानस्वरूपाला जाणणाच्या अवश्य अशा प्रकृतिमुळेंच ज्ञेय प्रकट करणें भाग पडतें; आणि या ज्ञेयानेंच ज्ञानस्वरूप अनवच्छिन्न प्रकाश याऐवजीं विषयविशिष्ट प्रकाश अशा मंदरूपानें प्रकट होतें. ज्ञानाला जाणल्याशिवाय आस्तित्व नाहीं. आवश्यकतेमुळेंच ज्ञेयाची काजळी ज्ञानाच्या आस्तित्वानेंच निर्माण होते व ज्ञानप्रकाश मंद होतो. या दोन दृष्टांतावरून स्वरूप झांकणारे आकार स्वरूपच अगत्या कसें प्रकट करतात हें दिसून येतें. हें प्रकटीकरण, मंद प्रकाश म्हणजेच अनवच्छिन्नाला अवच्छिन्न करतें. बद्ध करतें तें कसें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर मायानदीचें रूपक गीतेच्या तरंति या शब्दाच्या आधारें करून सांगतात. तथापि त्याचा संपूर्ण विचार येथें अप्रस्तुत आहे. केवळ मायानदी म्हणजे संकल्प हें एवढें दाखविण्यापुरताच येथें या रूपकाचा विचार कर्तव्य आहे. त्यांत ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "जिये ब्रह्माचळाचा आधाडा । पहिलेयासंकल्प जळाचेया उभडा । सवेंचि महाभूतांचा बुडडा । साना आला ॥ ब्रह्मरूपी पर्वताच्या कडयामधून पहिल्या संकल्पजळाचा निर्झर उसळून बाहेर आला. आणि त्यांत पंचमहाभूतांचें बुडबुडे उठले. इथेहि ब्रह्म व त्यापासून उत्पन्न होणारी सृष्टि यांचा संबंध कांहीशा स्थूलपणें दिगदर्शित केला आहे. पाण्याचे प्रवाह पर्वत कांहीं उत्पन्न करीत नाहीं. वा नव्यानें निर्माण करीत नाहीं तर त्याच्या अंतर्भागांत असलेलेच प्रवाह त्यांच्या स्वाभाविक शक्तीनेंच बाहेर पडतात–प्रकट होतात. इतकेंच सादृश्य या दृष्टांतांत विवक्षित आहे. पण पर्वत आणि निर्झर प्रवाह हे दोन पदार्थ जसे भिन्न आणि स्वतंत्र असतात तसें ब्रह्मापासून आविर्भूत झालेली सृष्टि ही ब्रह्माहून भिन्न वा स्वतंत्र असत नाही. हें वैषम्य या ठिकाणीं दृष्टीआड केलें आहे. एक सृष्टीचें

उत्पत्तिस्थान ब्रह्म व तीहि सृष्टि स्वभावत:च प्रकट करण्यापूर्वी असलेलीच व दुसरें म्हणजे पर्वताची अचलता व निर्झरप्रवाहाची अविरत क्रिया या दोहींतील स्वरूपत: असणारा भेद ऐवढेंच साम्य येथें विवक्षित आहे. ब्रह्म कूटस्थ, अचल आहे तर त्याची प्रकृति अविरत क्रियारूप आहे. हा एकाच तत्त्वाचा दोन दृष्टीनीं दिसणारा भेद व्यक्त करण्याकरितां हा दृष्टांत दिला आहे. ब्रह्मापासून प्रकृतीचें पृथक्त्व व स्वतंत्र आस्तित्व सांगणें हें या दृष्टांताचें प्रयोजन नाहीं मूळ गीतेंत नदीची कल्पना गर्भित असल्यामुळें नदीचें रूपक करून संसाराचें वर्णन ज्ञानेश्वरानीं केलें आहे. या नदीचा उगम सांगतांना भौतिक सृष्टींतील नद्याप्रमाणेंच येथें पर्वताचें ग्रहण आवश्यक होतें. तलावापासूनहि नदोचा उगम असंभवनीय नाहीं. पण तेथें तलाव अविकृत रहात नाहीं. तो वाहून सुकून जाऊं नयें यासाठीं तेथें जिवंत सदैव वहाता झरा असणें आवश्यक आहे. आणि मग तो पृथ्वीच्या पोटांतन म्हणजेच जलभिन्न अशा दुसऱ्या तत्त्वांतूनच मानावा लागतो. म्हणून त्यांतल्या-त्यांत जवळचा असा दृष्टांत म्हणून पर्वतापासून उगम दाखविला. त्यांतील हेतूकडें लक्ष्य दिल्यास विपर्यास होण्याचा संभव व भीति उरणार नाहीं. या ठिकाणीं संसाराचें तात्त्विक रूप सांगावयाचें नसून त्याची भयानकता तेवढी दाख-वावयाची आहे. ती दाखवितांना अवश्य तेवढें तात्त्विक चित्र पार्श्वभूमि म्हणून ज्ञानेश्वरानीं रंगविलें आहे. या दृष्टांतांतील उणीव ध्यानीं घेऊनच ती काढून टाकण्याकरितां तत्त्वाचें व त्यानें धारण केलेल्या सृष्टिरूप आकाराचें स्वरूप सांगण्याकरितां दुसरा दृष्टांत दिला आहे. त्याचा विचार केल्यानें वरील दृष्टां-ताची सांगतां होईल. ते म्हणतात :— "पैं निर्विकल्पाचिये बरडी। कीं फुटे आदिसंकल्पाची विरूढी। आणि ते सवेंचि मोडोनि ये ढोंडी। ब्रह्मगोळकांचा॥ तेयां एकैकाचां भीतरू पाहिजे। तव बीजाचाचि भरला देखिजे। माजी होतेयां जातेयां नेणिजे। लेख जीवां॥ मग तेयां गोळकांचे अशांश। प्रसवति आदिसंकल्प असमसाहस। हें असो ऐसी बहुवस। सृष्टि वाढे॥ परि दुजेनविण एकला। पर-ब्रह्मच संचला। अनेकत्वाचा आला पूर जैसा॥ तैसें समविषमत्व नेणों कैचें। वायांची चराचरपण एकरचे। पातां प्रसवतियां योनीचे। लक्षहि दिसति॥ एरी-जीवभावाचियें पालवियें। काहीं मर्यादाचि करूं नेयें। पाहिजें कवण हें आघवें वियें। तरि मूळ तें शून्य॥ म्हणौनि करिता मुदलु न दिसे। आणि शेपीं कारणहि काहीं नसे। माझि कार्यचि आपैसें। वाढो लागे॥ ऐसा करितेनविण गोचरू। अव्यक्तीं हा आकारू। निफजवी जो व्यापारु। तेयां नांव कर्म॥" निर्विकल्पाच्या माळरानांत वास्तविक वनस्पती उगऊं नयेत. पण या ब्रह्मरूपी माळरानांत आदिसंकल्पाचा अंकुर फुटतो. हा अंकुर म्हणजे सृष्टीची उत्पति होय. हें संकल्परूप सृष्टीचें बीज इतके कणखर, चिवट कीं खडकाळ अशा जमिनींतूनहि

तें उगवतें. उगवतांच वाढ होण्यापूर्वीच अंकुरालाच ब्रह्मांडासारखीं प्रचंड फळें लागतात. आणि हें ब्रह्मांड फळ काय आहे म्हणून जाहूं जावें तर तेंहि अनंत अशा बीजांचा सांठाच असेंच दिसून येतें. या अनंत बीजापासून उत्पन्न होणाऱ्या जीवांना तर मितिच नाहीं. बीजें जशीं अनंत तशीच त्यांची सर्जनशक्तिहि अनंत. एकच बीज पण तेंहि अनंत बीजें प्रसवतें. ही तर अनुभवसिद्ध गोष्ट. मग आरंभींच जेथें बीजेंच अनंत तेथें त्यापासून उत्पन्न होणारे जीव अनंतच असणार हें सांगावयास नकोच. बीजापासून फळ तर निर्माण होतेंच. पण बीजापासून पुनः बीजें आणि फळें यांची न संपणारी मालिकाच अशी अनंत सृष्टि उत्पन्न होते. आदिसंकल्पाचें हें असें अलौकिक सामर्थ्य आहे. भौतिक सृष्टींतहि बीजांत अनंत शक्ति असली तरी त्या साऱ्याच बीजांतील सारीच शक्ति प्रकट होऊं शकत नाहीं. एवढ्या बीजांना आधारभूत व अन्नदात्री अशी अमर्याद व्याप्ति नाहीं. ती केवळ मर्यादित आहे. इतकेच नव्हे त्या बीजाला अनुकूल अशी भूमि व परिस्थिति अनंत असूंच शकत नाहीं. म्हणून बीजांत शक्ति अनंत असली तरी ती मर्यादितपणेंच फलद्रूप होते. पण संकल्पाच्या कल्पवृक्षापेक्षांहि अधिक सामर्थ्यसंपन्न, खऱ्याखुऱ्या अर्थानें सत्यसंकल्प असणाऱ्या त्याच्या सामर्थ्याला मर्यादाच नाहीं. तो फलद्रूप होण्याला आधार व अन्नदातें म्हणून अनंत ब्रह्मच असल्यामुळें तो विफल कधींच होत नाहीं.

८. मूळ संकल्प अनेक व्यक्तिगत संकल्पाच्यारूपानें फलद्रूप झाला कीं व्यक्तिगत संकल्पहि असाच सृष्टिविस्तार करतो. आणि मग उत्पन्न होणाऱ्या सृष्टीला ना अंत ना पार. व्यक्तिसंकल्प झाला तरी मर्यादित स्वरूपांत मूळ संकल्पाप्रमाणेंच सर्जनशक्ति असतें. त्या शक्तीच्या योगानें जीवसंकल्पहि सृष्टि घडवित असतो. अशा रीतीनें अनंतरूपानें सृष्टि विस्तारूं लागते. पण एवढी अनंत विविधता प्रकट होऊनहि मूळ संकल्प ज्ञानरूपांतच एकच एक सांठवलेला असतो. विविधता प्रकट झाली तरी ती एकट्यांतच आणि ती प्रकट करणारा तोहि एकच एक. तो म्हणजे आत्मस्वरूपाचा प्रकृतिभूत असा आद्य संकल्पच होय. याच्या योगानेच एकांतच अनेकत्वाचा पूर आला, एक राहून अनेक झालें मूळ प्रवाह व पूर यांच्यांत तत्त्वदृष्ट्या एकतानतां, एकात्मता असते. पण भौतिक सृष्टींतील पूर दुसऱ्या बाहेरील प्रवाहांनीं पुष्ट झाल्यामुळें फोफावतो– पात्र सोडून पसरतो. तर ब्रह्मरूपांत पूर यावयाला त्याच्या प्रकृतिखेरीज अन्य कारणच नाहीं. हें एकच स्वतः अनेक होऊन स्वतःतच पूर आणतें. आनंद झाल्यानें मूठभर मांस वाढतें या म्हणींतील अर्थच येथें लागूं पडतो. स्वगत आनंदाचा आविष्कार म्हणजेच हा अनेकत्वाचा पूर होय.

९. तत्त्व एकच एक असून व राहूनहि त्यांत अनंत विविधतेचा पूर आला, अनंत आकार व्यक्त झाले, त्यांच्यामध्यें तारतम्यभाव आला, श्रेष्ठ–कनिष्ठ, लहान-थोर, सुष्ट-दुष्ट, सुंदर-कुरूप अशी विविधता आली आणि हें सर्व एकांतच कसें झालें ? परस्परविरुद्ध आकार एकाच निराकारांत कसें प्रकट झाले हें बौद्धिक दृष्टया जाणणें अशक्य आहे. तें त्याच्या तत्त्विक स्वरूपावरूनच अपरिहार्थ म्हणून मानावें लागतें. निराकार म्हणजे आकाररहित, आकारशून्य ही बुद्धीची दृढ समजूत. सर्व आकाराचा समावेश करणारें तें निराकार हें समीकरण बुद्धीच्या कक्षेंबाहेरच रहातें. बुद्धीची धांव अनुभवाच्या पलिकडे जात नाही. आणि अनुभवाला तर निराकारांत आकार असूनहि निराकार वस्तु पुनः निराकारच हें कधींच सांपडत नाहीं. त्यामुळें बुद्धीला आकार हा निराकाराचा प्रतिस्पर्धी वाटतो. त्यांचें एकत्व बुद्धिगम्य नाहीं; म्हणून एकाच एकरस वस्तूंत समविषमभाव कसा निर्माण होऊं शकेल हें बुद्धीला पटेल अशा रीतीनें सांगतां येत नाहीं. अशाच तऱ्हेचा उपदेश उद्दालकानें श्वेतकेतूला केला आहे.

१०. बीज फोडून आंत काय दिसतें सांग असें उद्दालकानें श्वेतकेतूला सांगितलें. श्वेतकेतूनें त्याप्रमाणें करून त्यांत कांहींच दिसत नाहीं असें उत्तर दिल्यावर उद्दालकानें, या इंद्रियाच्या व म्हणूनच बुद्धीच्या पलिकडे असलेल्या तत्त्वाचा उपदेश करतांना म्हटले :-"यत्तु सुक्ष्मत्वान्न निभालयसे एतस्यैवायं महान् न्यग्रोधस्तिष्ठति ।" अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळें डोळयांनीं अगर बुद्धीनें जे तूं जाणूं शकत नाहींस त्या अव्यक्त शक्तिरूप तत्त्वापासूनच हा महान् वृक्ष उत्पन्न होऊन उभा आहे. मात्र बुद्धीनें हें जाणण्याचा प्रयत्न विफल आहे. म्हणून "श्रद्धस्वसोम्य" यावर बाळा निव्वळ विश्वास ठेव असें म्हटलें. या अव्यक्त, निराकार, अविकारी तत्त्वाचा साक्षात्कार होईल तरच व तेव्हांत हे समजेल व पटेल. आक्षेप अगर शंका अशक्य ठरतील. बौद्धिक उपपत्तिची गरजच भासणार नाहीं. तेंच तत्त्व येथें प्रकट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- कीं एकांतच समविषम कसें निर्माण होतें हें बौद्धिकदृष्टया सांगतां येत नाहीं पण असें होतें हे मात्र सत्य. अशारीतीनें निमित्त वा उपादान कारण नसतांना चर व अचर, जड व सजीव अशी सृष्टि रचली जाते. ही सृष्टि उत्पन्न करणाऱ्या योनींची संख्या लक्षावधि म्हणजे अनंत अशी म्हणावी लागते. ज्थें योनीच अनंत तिथे जन्म घेणाऱ्या जीवाचा पालवीला तर सीमाच नाहीं. पण एवढी अनंत सृष्टि उत्पन्न झाली असतांहि ती कोणापासून उत्पन्न होते हें पाहूं जावें तर त्या सृष्टीचें मूळ शून्य आहे असेंच दिसतें. पण शून्य म्हणजे "कांहीं नाहीं" असें नसून कोणताच विशेष नसलेलें तत्त्व अगर वस्तु होय. कांहीं नाहीं अशा अभावरूप शून्यापासून कशाचीहि उत्पत्ति होऊं शकत नाहीं. इतकेंच काय शून्याची स्वताचीहि सिद्ध होऊं शकत

नाहीं. असें ज्ञानेश्वरच अनुभवामृतांत सांगतात. म्हणून या ठिकाणीं शून्य म्हणजें सर्व विशेषरहित अशी मूळ वस्तु म्हणजे चैतन्यच होय. याकरितां या चैतन्यरूप शून्यापासून सृष्टि दृश्यमान होते तेथें कर्ता म्हणून अर्थातच काणी असणार नाहीं हे उघड आहे. तेव्हां कर्ता असेंल तर तें शून्य नव्हें; आणि शून्य कांहीं कर्ता असूं शकत नाहीं. हें स्पष्ट झालें. मग कर्ता नाहीं तर नसूं दे पण सृष्टीचं कारण, प्रयोजन कांहीं आहे म्हणावें तर तसेंहि नाहीं. नित्यतृप्त व सर्वच आत्मरूप असें असल्यामुळें सर्वच प्राप्त झालेल्या या आत्म्याला सृष्टि उत्पन्न करून काय साधावयाचें असणार ? म्हणून इच्छा धरून हेतुपूर्वक केलेली सृष्टि नव्हे; तर लीलाविलासाकरितां स्वाभाविक शक्तीनें आविष्कृत झालेली होय. आरंभी कर्ता नाहीं शेवटीं उद्दिष्टहि नाहीं. मध्यें कार्यच तेवढें विस्तार पावलेलें दिसतें. अशा प्रकारच्या कर्त्याशिवाय अव्यक्त निराकार वस्तूंत हा आकार निर्माणविणारा जो व्यापार तें कर्म होय. हें कर्म म्हणजे त्यानींच केलेल्या व्याख्ये-प्रमाणें प्रकृति होय. "प्रकृति समस्तां क्रियेनाम" ती ध्यानीं ठेवली कीं अव्यक्तांत होणारा व्यक्ताचा आविष्कार हा मूळ प्रकृतीच्या स्वाभाविक स्फुर्तीचा उद्रेक आहे असें दिसून येतें.

--o--

प्रकरण १५ वें

म्हणौनि इये आत्मलीळे नाहीं आन कांटाळें ।।

१. या दृष्टांतांत पूर्वीच्या दृष्टांताप्रमाणें कारण व कार्य यांच्यांतील वैजात्य नसलें तरी हाहि दृष्टांत तात्त्विक दृष्टया पूर्णतया समर्पक नाहीं. भूमि आणि वीज घटक द्रव्य म्हणून एकच असलें तरी वीज, वृक्ष आणि भूमि यामध्यें केवळ आकारभेदच नव्हे तर स्वरूपभेदहि दिसून येतो. भूमि निर्जीव तर वीज आणि वृक्ष सजीव वीज आणि वृक्ष हे भूमीचे विकार असें म्हणतां येतें. पण वीजाचा अगर वृक्षाच्या नाशानंतर परत त्याचें भूमिरूपत्व सिद्ध होतें. पण वृक्षाच्यारूपानें प्रकटणारी शक्ति फक्त भूमीतच असत नाहीं तर ती बीजाकाररूपी भूमीत असते. पण ज्ञानरूपाचो शक्ति सदैव आविर्भूत झालेली असते. म्हणजे ज्ञानभूमीतच वीज सदैव असतें. इतकेंच नव्हे तर बीजाबरोबरच वृक्ष, फळ व फळांतील वीजहि सदैवच आस्तित्वांत असतात. तेव्हां दृष्टांतांतील हें वैगुण्य काढन टाकण्याकरितां ज्ञानेश्वर सांगतात :– "का न फुटतां बीजकणिका । माझीं विस्तारे बटु असिका । तरी अद्वैतफांका । उपमा आयी ।।" बीजहि अभंग आणि त्याचवेळीं फळासह संपूर्ण वृक्षहि विद्यमान असें जर जगांत सांपडलें असतें तरच आमच्या अद्वैताच्या विस्ताराला समर्पक दृष्टांत मिळाला असता. पण कालपरिच्छिन्न आणि कालबद्ध अशा सृष्टींत अनुक्रमाशिवाय आस्तित्व असूंच शकत पाहीं. या सृष्टींत असावें तर आरंभापासून अतावर्यतचा काल अस्तित्वानें वाटचाल करावी लागतें. म्हणून एकाच काळीं व एकाच स्थळीं म्हणजे कालबाह्य, देशबाह्य असे एककालीन अस्तित्व दाखविण्याला दृष्टांत सापडूं नये हें स्वाभाविक आहे· अद्वैताच्या विस्ताराच्या वर्णनाला कोणता दृष्टांत हवा तें ध्यानीं घेऊनच त्यानीं प्रथम दिलेल्या दृष्टांताचा अर्थबोध करून घेणें आवश्यक आहे. म्हणजेच त्यांचे दृष्टांत मायावादाचे कीं अभिन्ननिमित्तोपादानादाचे कीं अविकृत परिणामवादाचें कीं खऱ्या खुऱ्या सृष्टचुप्तीचे या विषयी संभ्रम होणार नाहीं. प्रत्येक दृष्टांतांतून केवळ अपेक्षित असें एकदेशी सादृश्य दाखऊनच या प्राकृतिक प्रपंचाचें वर्णन ज्ञानेश्वर करतात ही गोष्ट सदैव ध्यानीं ठेवणें इष्ट आहे. याकरितां त्यानीं निरनिराळ्या वेळीं निरनिराळ्या प्रकारें या सृष्टीचें म्हणजे प्रपंचाचे वर्णन केलें आहे. त्याचा

विचार साकल्यानें न केल्यास पूर्वापरविरोध वा विसंगति तसाच विवर्यासहि होण्याचा संभव आहे म्हणून याच तत्त्वाचा पुन: विचार करणें आवश्यक आहे.

२. मूलतत्त्व व त्याचा आविष्कार हें बुद्धीला न सुटणारें कोडें शक्य तितकें समजाऊन देण्याचा प्रयत्न ज्ञानेश्वर करतात. वण त्याच वेळीं तें बुद्धिगम्य नाहीं हेंहि सांगावयास ते चुकत नाहींत. तें पुन: कसें निरनिराळ्या प्रकारानें याचें वर्णन करतात तें आतां पाहूं.

३. अव्यक्ताचा विस्तार हा शब्दप्रयोग वदतो. व्याघाताचा वाटणारा आहे. याकरितां प्रारंभीं विस्तार म्हणजे काय याचाच विचार करणें आंवश्यक आहे वास्तविक निराकार म्हणजे अपरिच्छिन्न तर साकार म्हणजे परिच्छिन्न मग निराकाराचें साकार होणें म्हणजे संकोच, विस्तार नव्हे. स्थूल दृष्टीला जरी हें असें दिसलें तरी निराकाराला विस्तार असत नाहीं हें सूक्ष्म विचारांती ध्यानीं येतें विस्तार परिच्छिन्न वस्तूचाच असतो. परिच्छिन्न वस्तूंना मर्यादा असल्यामुळें त्या मर्यादेनच विस्तार प्रकटतो. पण निराकाराला अशी मर्यादाच नसल्यामुळें त्याचें मोजमापच करतां येत नाहीं. म्हणूनच त्याला विस्तार आहे असें म्हणतां येत नाहीं. विस्तार हाहि एकपरीनें आकारच आहे. विस्तारामुळेंच एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूहून भिन्न होते, व तिला स्वतंत्र व्यक्तित्व लाभतें. हा विशेष निराकारांत नसल्यामुळें निराकार विस्तृत अगर सूक्ष्म असें कांहींच म्हणतां येत नाहीं' हें तत्त्व काव्यमय भाषेंत प्रकट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "जे दोघे न माति जगीं इयें। कीं परमाणूंहि माजीं उवायें। मांडली आहाती ॥" शिव–शक्ति हें द्विदल पण एकरूप तत्व अखिल ब्रह्माडांत मावत नाहीं. ब्रह्मांड म्हउलें कीं त्यांत आकाशहि समांविष्ट होतेंच. बुद्धीला अनंत वाटणाऱ्या या आकाश व ब्रह्मांडात जें तत्त्व संपूर्णतया मावत नाहीं तें परमाणुसारख्या सूक्ष्मांत सूक्ष्म अशा कणांतहि ऐसपैस रहातें. याचा अर्थ निराकार हें सर्वत्रच अनंत असतें. तें अनंत विस्तारांतहि अनंन तसें रज: कणांतहि अनंतच. त्याचा अंश वा छेद शक्य नाहीं. तें जियें असतें तिथे संपूर्ण व अनंत. हेंच तत्त्व सांगतांना उवनिषद म्हणतें :– "अणोरणीयान् महतो महीयान्।" अणूपेक्षांहि सूक्ष्म व अतिविशालापेक्षांहि विशाल असें एकाच वेळीं असणाऱ्या तत्त्वाला विस्तार काय म्हणून सांगावा ? विस्तार ही कल्पनाच त्याच्या स्वरूपाशी विसंगत आहे. आपल्या चित्रमय भाषेंत ज्ञानेश्वर रेखीवपणें सांगतात कीं हें तत्त्व निरवयव समजल्या जाणाऱ्या आकाशाच्या पदरांतूनहि गाळून घ्यावें आणि घेतां येतें. अशा सूक्ष्मातिसूक्ष्म वस्तूचा विस्तार कशानें मापावा ? अर्थ इतकाच कीं निराकाराला विस्तारच

नाहीं. निराकार अशा आकाशाची लांबी रुंदी मोजावयाची तरी ती साकार अशा दोन वस्तूंच्या मर्यादेतच. पण त्यामुळें निराकार आकाश दोन साकार वस्तूंच्या मर्यादेनें साकार व्हावें तरच त्याचा विस्तार मोजणें शक्य. ही गोष्ट स्वानुभवानेंहि ध्यानांत येण्याजोगी आहे, आपल्या देहाला विस्तार आहे व तो एकाद्या फूटपट्टीनें मोजतां येतो. पण आपली जाणीव "जी नखौनि केशवरी। उभी जागे शरीरीं ॥" अशी ती जवळच असत देखिल तिला तरी देहाकाराचा विस्तार मर्यादित करूं शकतो काय ? मापूं शकतो काय ? हें ज्याचें त्यानें प्रयोग करून पहावें. आपली जाणीव कुठून सुरूं होते व कुठें संपते म्हणून तिचा विस्तार काय हें अगदींच कळणार नाहीं. देहाकारापुरत्या मर्यादित असलेल्या जाणीवेत अनंत अशा आकाशाचीहि जाणीव सामाऊ शकते. यावरून जाणीव ही देहमर्यादित नाहीं हें दिसून येतें. याचाच उद्घोष करून सांगतांना उपनिषद म्हणतें :- "एष म आत्माऽन्तर्हृदये अणीयान् व्रीहेर्वासर्षयाद्वा श्यामाकाद्वा श्यामाकतंडुलाद्वा, एष म आत्माऽन्तर्हृदये ज्यायान् पृथिव्या ज्यायानाकाशाज्ज्यायान् दिवो ज्यायानेभ्यो लोकेभ्यः।" हृदयांत असणारा माझा अंतरात्मा कुसळाहूनहि सूक्ष्म व आकाश आणि अनंत ब्रह्मांडें यांच्यापेक्षांहि विशाल आहे. विस्ताराची जाणीव होते पण जाणीवेला विस्तारमर्यादा नाहीं; हें यावरून निष्पन्न झालें व हाच जाणीवेचा स्वभाव. सुख असो दुःख असो, हर्ष असो शोक असो चिंता वा उल्हास असो त्याची जाणीव होते. पण जाणीवेला मात्र सुख दुःखादिक नसतात. जाणीव दुखते, जाणीव चिंता शोक करते असा अनुभवच नसल्यामुळें आपण तसें म्हणतहि नाहीं, सानीतहि नाहीं. इत्यर्थ हा कीं निराकार हें विस्तारशून्य तत्त्व मानलें पाहिजे. याचा अर्थ तें सूक्ष्म, आस्तित्वशून्य असा नव्हे. हें विवेचन ध्यानीं घेऊनच ज्ञानेश्वरांच्या पुढील वचनांचा विचार केला पाहिजे.

४. निराकार तत्त्वापासून साकाराची अभिव्यक्ति निराकारांतच होते. तें विस्तारशून्य निराकारच साकारपणें विस्तार पावतें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "माझेया विस्तारपणें नांवें। हें जगचि नव्हे आघवें। जेंवि दूध मुरालें स्वभावें। तरि तेंचि दधि ॥ कां बीजचि जालें तरु। अथवा भांगारु ते अळंकारू। तैसा मज एकाचा विस्तारु। तें हें जग ॥ हें असो अव्यक्तपणें थिनलें। मग तेंचि विश्वाकारें ओथिजलें। तैसें अमूर्त मूर्ती मियां विस्तारलें। त्रैलोक्य जाणें ॥" भगवंताच्या मुखानें ज्ञानेश्वर सांगतात, विस्ताररहित केवळ ज्ञानरूप असा जो मी त्या माझा विस्तार म्हणजेच हें सारें जग. माझाच विस्तार जगाच्या रूपानें दिसतो. अव्यक्त तत्त्व विस्ताररहित म्हणून दिसत नाहीं. पण तत्त्वतः तें एकच असल्यामुळें त्या अव्यक्त विस्ताररहित तत्त्वाचा विस्तार म्हणजेच अव्यक्तांत

व्यक्त झालेलें हें जग होय. या साकार जगामुळेंच निराकार अव्यक्ताला विस्तार हा आकार प्राप्त होतो. म्हणजेच निराकारांत विस्तार प्रकटतो. निराकार विस्तार पावत नाहीं. पण निराकारांत तद् विरुद्ध आकार कसा उद्भवूं शकतो वा प्रकटूं शकतो याचें कारण व उपपत्ति येथें सांगणें आवश्यक आहे.

५. तत्त्व एकच असल्यामुळें चिरंतन काळ तें तसेंच नित्य, अविकारी असेंच राहिले पाहिजे. विकार घडवावयाला भिन्न कारणच नाहीं मग निराकारांत आकाराचा विकार कसा ? याचें उत्तर देताना चढत्या श्रेणीत दृष्टांत देऊन ज्ञानेश्वर म्हणतात; जसें दूध विरजल्यानें स्वभावत:च दही होतें. दही होणें ही दुधाची स्वाभाविक शक्ति, स्वभावच आहे. त्याला दही करण्याकरितां अन्य कारण नको. एकच शक्ति प्रारंभी दुधाच्या आकारानें व परिणामत: दह्याच्या आकारानें प्रकट होते. ही स्वभावत:च असणारी शक्तींचीं दोन रूपें होत. निराकार ज्ञानरूपांतहि अशीच आकार प्रकट करण्याची शक्ति आहे. आणि तो म्हणजे संकल्परूप होय. स्वत:ला पहाण्याची अगर न पहाण्याची इच्छा होईल त्या संकल्पाप्रमाणें ज्ञान हें साकार वा विराकार अशा कोणत्याहि स्वरूपात प्रतीत होऊं शकतें. आणि दोन्ही अवस्था सारख्याच स्वाभाविक आहेत. म्हणून साकार व निराकार यांतील वैदृश्य विकृति मूलक नसून स्वभावभूत व इच्छानुवर्ती प्रकट होणारें असें आहें. हें तत्त्व वरील दृष्टांताच्या एकदेशीय सादृश्यानें ज्ञानेश्वर दाखऊन देत आहेत. दुधाचें दही होतें पण दह्याचें दूध होत नाहीं. आणि हीं दोन्हीं एकाच वेळीं व एकाच स्थळीं असूं शकत नाहींत. त्यांचा आविर्भाव कालानुक्रमें होतो हे त्यांतील वैषम्य आहे. ज्ञानस्वरूपांत आकार जसें प्रकटूं शकतात तसेंच ते संकल्पलोपावरोवर पुन: निराकार ज्ञानरूप होतात. म्हणून या दुध-दह्याच्या दृष्टांतांतील तें वैगुण्य काढून टाकण्याकरितां पुढें ज्ञानेश्वर सांगतात कीं वीजरूपानें असणारी शक्ति पुढें वृक्षरूपानें प्रकट होते. वृक्षाचा सारा विस्तार वीजशक्तीचाच विस्तार असतो, आविष्कारच असतो. हें वीज व वृक्ष यांच्या प्रत्यक्ष अनुभवावरून दिसून येतें. एरंड व वड यांच्या वीजशक्तीचाच फरक होय. वडाचें वीज एरंडाच्या वीजापेक्षां त्यांच्या विस्ताराच्या प्रमाणांत मोठें असत नाहीं. यावरून वृक्षाचा विस्तार वीजाच्या परिमाणावर अवलंबून नसून त्याच्या शक्तीवर अवलंबून असतो हें दिसून येतें. जी शक्ति प्रारंभीं वीजाकार होती तीच पुढें वृक्षाकार झाली, वीजाचा आकार जरी वृक्षाच्या अमेक्षेनें सूक्ष्म असला तरी विस्तार पावलेल्या वृक्षाच्या आकरांत प्रकटलेल्या शक्ती इतकी शक्ति वीजांतच असते. या करून विस्तार हा आविष्कार आहे. वस्तुस्वरूप नव्हे हें दिसून येतें. प्रचंड वृक्षात असलेली सर्व शक्ति कणरूप वीजांत मावणें एरवीं शक्य नव्हतें. पण शक्तीला आकार नसल्यामुळें ती सूक्ष्म वा स्थूल

कोणत्याहि आकारानें प्रकटूं शकते व हें प्रकट होणें म्हणजेच विस्तार पावणें हे दिसून येतें. बीजांतील शक्ति अव्यक्त निराकार म्हणून दिसून येत नाहीं. म्हणूनच तिचें मोजमापहि करतां येत नाहीं. पण वृक्षरूपानें तीच प्रकट झाली कीं विस्तार पावलीसें वाटतें इतकेंच. तसेंच ज्ञानरूपांत असलेली संकल्पशक्तिच सृष्टीच्या प्रचंड विस्ताराच्या रूपानें प्रकट होते पण मूळ संकल्पाला मात्र विस्तार असत नाहीं. विस्तार प्रकट करण्याची शक्तिच तेवढी असते. व यालाच मूल तत्त्वाचा विस्तार होणें म्हणजेच सृष्टि होणें असें ज्ञानेश्वर म्हणतात.

६. या दृष्टांतांत पहिल्या दृष्टांतांतील वैगुण्य टाळलें गेलें आहे, हें दिसून येतें. बीजापासून जसा वृक्ष तसें वृक्षापासून बीज उत्पन्न झालेलें दिसतें. त्यामुळें वृक्ष व बीज एकाच शक्तीचे आविष्कार आहेत म्हणून एकरूप आहेत हें तत्त्व सिद्ध झालें तरी बीज व वृक्ष एकाच वेळीं असत नाहींत. हें त्यांत वैगुण्य आहेच. ज्ञानस्वरूपांत आकार प्रकटत असतांहि त्याचें निराकारपण नाहींसें होत नाहीं. हें ज्ञानेश्वरच सांगतात :- "आकारा आलेया जेयाचें। निराकारपण न वचे। आकारलोपीं न विसंचे। नित्यता गां ॥" आकाराला येऊनहि ज्याचें स्वाभाविक निराकारपण जात नाहीं, आकारलोपाबरोबर ज्याच्या नित्यतेला बाध येत नाहीं असें हें मूल तत्त्व आहे. तेव्हां याहि दृष्टांतांत वैगुण्य आहेच. म्हणून तें काढून टाकण्याकरितां ज्ञानेश्वर पुढें म्हणतात :– सोनें तेंच अलंकार. अलंकाराच्या अपेक्षेनें सोन्नामध्यें आकार कमी असतो. निव्वळ सोन्याच्या रव्याला आकार असला तरी अर्थ वा उपयोग असत नाहीं. हीच आकाराची कमतरता. पण हा आकाराचा विस्तार प्राप्त झाला तरी अलंकारांतहि सोनें हें सोन्याच्या रूपांत असतेंच, त्याची प्रत्यभिज्ञाहि होते. दुधाच्या दह्याप्रमाणें वा बीजाच्या वृक्षाप्रमाणें तें लपलेलें असत नाहीं. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "अळंकाराचिये दशे। सोनें न लपत लपालें असें ॥" अलंकारस्वरूपांत अलंकाराच्या आकारामुळें सोनें कांहीं झांकलेलें असत नाहीं. पण पहातां क्षणीं हें सोनें या ऐवजीं हा चंद्रहार, ही मोहनमाळ असें ज्ञान प्रारंभीं होतें; व यामागें सोन्याचें ज्ञान असूनहि तें दडल्यासारखें असतें. या दृष्टांताद्वारें दोन्हीं दृष्टांतातील वैगुण्यें काढून टाकलीं गेलीं आहेत. दह्याचें परतून दूध होत नाहीं तसें कांहीं अलंकाराच्या बाबतींत नाहीं. अलंकाराचें परत सोन्यांत रूपांतर करतांना म्हणजे अलंकाराला आकाररहित करतांना कांहीं अडचण पडत नाहीं कीं बीज आणि वृक्ष यांचें एकावस्थान जसें अशक्य तीहि अडचण अलंकारदशेंत असत नाहीं. अलंकारदशेंतहि सोनें सोनेंच रहातें. अलंकार म्हणून त्यांत भिन्न तत्त्वाची अगर वस्तूची भर वा भेसळ असत नाहीं. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "भांगारापरीते कांहीं। लेणें

गुंजभरहि नाहीं ॥" अलंकारदशेंतहि सोन्याशिवाय अलंकार म्हणून एक गुंजभर सुद्धां भिन्न वस्तु असत नाहीं. तसें निराकार ज्ञानरूप सोन्याचें सृष्टिरूप अलंकार झाले तरी ज्ञानसुवर्णाखेरीज सृष्टि म्हणून कोणतीहि भिन्न वस्तु गुंजभर वा कणभरहि नाहीं. असा हा दृष्टांत वर्‍याच प्रमाणांत समर्पक असला तरी ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "म्हणौनि इथें आत्मलीळे । नाहीं आन काटाळें ॥" आत्मस्वरूपाच्या लीलेला दुसरी सर्वथैव समर्पक अशी उपमाच नाहीं. सोन्याचे अलंकार भिन्नवेळी भिन्न भिन्न असू शकतात. पण तें एकाच वेळीं असत नाहीत. एकरूप पालटल्याशिवाय दुसरें रूप तें धारण करूं शकत नाहीं. पण ज्ञानस्वरूपांत सारेच आकार सदैव विद्यमान असतात. म्हणजेच सोन्याचें मूळ रूप व त्याचे हवे तेवढे व शक्य तेवढे अलंकार एकाच वेळीं असें आत्मस्वरूपांत असतात. परस्परविरुद्ध आकारहि एकाच वेळीं ज्ञानस्वरूपांत असतात. कारण केवळ निराकारांतच सारेच भिन्न व विरुद्धहि आकारहि एकाच वेळीं व एकत्र राहूं शकतात. हें यांतील वैपम्यहि ध्यानीं घेणें आवश्यक आहे. तेव्हां हा दृष्टांत म्हणजे मानवी भाषेंत न सांगतां येणारें आत्मतत्त्व सांगण्याकरितां खरोखर त्या तत्त्वाकडे केवळ अंगुलिनर्देश अशा स्वरूपांत असतात. मग असे सदोष दृष्टांत आणि तेहि चढत्या श्रेणीनें देण्यांत ज्ञानेश्वरांचा कांहीं तरी हेतु असला पाहिजे. अन्यथा जास्तींत जास्त समर्पक असा सुवर्ण अलंकाराचा दृष्टांत देण्यापूर्वी मागील दोन दृष्टांत कां दिले अशी शंका येण्याचा संभव आहे, हे दृष्टांत सदोष असले तरी ते देण्यांत कांहीं तरी प्रयोजन निश्चित असणार हें उघड. त्या प्रत्येक दृष्टांतानें इतर दृष्टांतानें न साधणारें कार्य त्यांना साधावयाचें होतें. तें त्यांचें प्रयोजन काय असावें याचा थोडा विचार करूं. त्यामुळें या दृष्टांतांचा यथार्थ बोध होईलच पण त्याचबरोबर ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञानहि अधिक परिस्फुट होईल.

–o–

प्रकरण १६ वें

अपुऱ्या दृष्टांतांचें स्वारस्य व सार्थकत्व

१. दूध व दहि यांचा अपुरा असा दृष्टांत जाणून बुजून ज्ञानेश्वरांनीं कां दिला याचें गमक तो देतांना त्यानीं वापरलेल्या शब्दांतच दिसून येतें. दुध व दहि या कार्य-कारणामध्यें अंतर दिसून येतें. प्रत्यक्ष ती गोष्ट घडलेली पाहिली नसती तर दूध या कारणापासून दहि हें कार्य उत्पन्न होईल ही गोष्ट संभवनीयहि वाटली नसती. दूध पातळ तर दहि दाट, जाड; दूध गोड तर दहि आंवट. शिवाय हा भेद दुसऱ्या एकाद्या द्रव्याच्या मिश्रणानें घडून आला असता तर तेंहि पटलें असतें. पण दुसऱ्या द्रव्याची भर वा भेसळ न करतांच दुधाचें त्याहून विपरित असें दहि होतें ही एरवीं असंभाव्य वाटणारी गोष्ट प्रत्यक्षांत घडून येते आणि तीहि स्वभावत:च हें दाखविण्याचा या दृष्टांताचा उद्देश आहे. दुधाचें दहि होतें तें केवळ मुरण्यानें व तेंहि स्वभावत:च हे सांगून, निराकारापासून तद्विपरित साकार उत्पन्न होण्याची संभाव्यता आहे आणि तीहि स्वभावत:च हें दाखविण्याचा या दृष्टांताचा उद्देश आहे. दुधांतच असणारी दहि बनण्याची शक्ति स्वाभाविक म्हणजे स्वरूप-भूत आहे. तीच दुध व दहि या आकारांनीं कांहींहि प्रयत्नाशिवायच स्वभावत: प्रकट होते दुधांत असणारी ही दहि बनण्याची शक्ति हें जसें दुधाचें तसेंच तें दह्याचेंहि स्वरूप मानावें लागतें. सत्कार्यवादाची सिद्धी करतांना शंकराचार्यांनीं याच युक्तिवादाचा अवलंब केलेला आहे. तथापि हा सत्कार्यवाद ायावादाशीं जुळणारा नाहीं ही गोष्ट वेगळी. पण मूळ ब्रह्मसूत्रांतच या वादाचा स्वीकार व उच्चार बादरायणाचार्यांनीं केला आहे; म्हणून शंकराचार्यांनाहि तो परिस्फुट करावा लागला. तो करतांना ते म्हणतात :- "शक्तिश्च कारणस्य कार्यनिय-मार्था कल्प्यमाना नान्या असती वा कार्यं नियच्छेत्।" कार्यनियामक अशी शक्ति कारणामध्यें मानली कीं, ती मग कारणाहून भिन्न वा असद्रूप मानताच येत नाहीं. म्हणजेच कार्य निर्माण करण्याची शक्ति हेंच कारणाचें स्वरूप. कारणामध्यें ती शक्ति शक्यतारूपानें असते, तर तीच कार्यामध्यें सिद्ध स्वरूपांत प्रकट झालेली दिसते. वरवर पहातां दुधाचें दहि होणें हा विकार वाटण्याचा संभव आहे. पण

स्वभावतःच घडणारी गोष्ट विकार नव्हे तर तें केवळ रूपांतर होय. वसलेला देवदत्त व उठलेला देवदत्त यामध्यें जसा व्यक्तिभेद नाहीं, तसाच शक्तिही कारणरूपानें असो वा कार्यरूपानें प्रकटो तो तत्त्वभेद नाहीं, हें या दृष्टांताचें तात्पर्य व स्वारस्य आहे. म्हणून असा दृष्टांत देऊन निराकारांत आकार प्रकट झाले तरी तो निराकाराचा विकार नव्हे, आविष्कार आहे. आकार प्रकट होण्याची शक्यता स्वभावतःच सिद्ध झाली आहे असा या दृष्टांताचा उपयोग.

२. दुधांतील दहि बनण्याची शक्यता दहिरूपानें सिद्ध झाली तरी ती शक्ति आपलें मूळरूप जें दुध तें होऊं शकत नाहीं, हें ह्या दृष्टांतील वैगुण्य काढून टाकण्याकरितांच बीज-वृक्ष हा दृष्टांत आहे. दुध–दहि याप्रमाणेंच बीज-वृक्ष यांच्या स्वरूपामध्येहि फरक दिसतो, पण तो केवळ विस्ताराचाच. दूध दह्याप्रमाणें त्यांच्यांतील गुणमूलक फरक इंद्रियांना तरि दिसत नाहीं. बीजहि काष्ट, वृक्षहि काष्ट. त्यांना ना रूचि गोडी. केवळ विस्तारूप हाच त्यांतील भेद. मग हा दृष्टांत ज्ञानेश्वरानीं दिला तरी कां ? याचें कारण वरील वैगुण्य ध्यानीं घेतल्यास दिसून येतें.

३. बीज केवळ कार्याची निर्मिति करतें. असें नाहीं तर वृक्षामधून पुनः स्वतःची अभिव्यक्तिहि करतें. म्हणजेच येथें कार्यानें परत कारणाचें स्वरूप धारण केलेलें दिसून येतें. बीजांत असणारी शक्ति निराकार असल्यामुळें ती, बीज अथवा वृक्ष यांच्या विस्तारनें मर्यादित होत नाहीं. हेंहि दाखविणें या दृष्टांताचें प्रयोजन आहे. दुधाचें जसें जेवढ्यास तेवढें दहि होतें तसें बीजाचें नसून त्या सूक्ष्म अशा बीजापासून प्रचंड वृक्ष व त्यालाहि असंख्य बीजें पुनः निर्माण होतात. यावरून बीजाच्या शक्तीला आकाराची मर्यादा असत नाहीं हें तत्त्व सिद्ध होतें. एवढेंच या दृष्टांताचें प्रयोजन. कार्याचें रूपांतर पुनःकारणांत, कारण व कार्य यांत एकच शक्ति निराकार म्हणूनच अमर्याद, तीच आविष्काराच्या रूपांत साकार होते हें एथें दर्शविलें आहे.

४. मग असा हा अधिक समर्पक दृष्टांत असतांना मागील दूध-दह्याचा दृष्टांत कां दिला याचेंहि कारण समजून घेणें इष्ट आहे. दुधाचें दह्यांत रूपांतर ही विकृति वाटते तर बीजाचा वृक्ष हें रूपांतर विकास किंवा वाढ वाढते. आपण दूध नासलें म्हणतो यावरूनच विकृतीची कल्पना व्यक्त होतें. पण आपण बीज नासलें असें न म्हणतां रुजलें असें म्हणतो. यावरून येथें विकृतीची कल्पना नसून विकासाची आहे हें उघड होतें. येथें वरवरच विकृति दिसते तरी तेथेंहि शक्तीचा आकारभेदच आहे. शक्तींत विकृति होत नाहीं हें दाखविण्याकरितां दूध-दह्याचा

दृष्टांत दिला आहे. सर्वसंमत अशी विकृति तात्त्विकदृष्ट्या विकृति नव्हे, तो आकारभेद आहे. शुद्ध ज्ञानस्वरूपांत ज्ञानाकारांच्या प्रकटीकरणामुळें विकृति होत नाहीं; केवळ आकारभेद तेंवढाच प्रतीत होतो. मूळ तत्त्व अविकृतच रहातें कारण ज्ञान हें जात्याच अविकारी आहे. ज्ञान नासत नाहीं कीं ज्ञानाचें ज्ञानभिन्नरूपांतरहि होत नाहीं. हें त्यांची कल्पनाहि करवत नाहीं यावरून दिसून येतें. हें पहिल्या दृष्टांताचें प्रयोजन. नित्य, शुद्ध ज्ञानरूप व आनंदरूप अशा तत्त्वापासून; क्षणभंगुर अशुद्ध अशी जड व दुःखमय सृष्टि विकाराशिवाय कशी उत्पन्न होईल अशी असंभावना दूर करणें हें त्याचें उद्दिष्ट आहे. निराकाररूपांत अविक्रिय असणारी शक्ति जर रूपांतराच्या आविष्कारांतहि अविकृत राहूं शकते तर साकार जगत्हि निराकार ज्ञानरूपांत प्रकट होऊनहि निराकार तत्त्व अविकृत कां राहूं नये ? निराकाराची आकार प्रकट करणारी शक्तिहि निराकार पण तिचा आविष्कार साकार हे "मुरणें" आणि "स्वभावतः" या शब्दांच्याद्वारें प्रकट होतें. निराकार ज्ञानच "मुरलें" म्हणजे शक्तीचा उद्रेक झाला कीं साकाररूपानें स्वभावतःच प्रकटते. म्हणजे कोणताहि विकार त्यांत होत नाहीं. हीच येथील तत्त्वसिद्धि. आकार प्रकट करण्याचा ज्या तत्त्वाचा स्वभाव त्यानें आकार प्रकट केले तर स्वभावांत विकृति झाली असें म्हणतां येत नाहीं. आतां तिसऱ्या दृष्टांताचें प्रयोजन पाहूं.

५. तिसऱ्या दृष्टांतांत कारणाचें कार्यात रूपांतर होऊनहि कारण अविकृत रहिलेलें ढोवळपणें दिसतें अशा प्रकारचे उदाहरण देणें हा त्यांतील हेतु होय. दूध–दहि, बीज–वृक्ष यांत विकृति झालीशी तिसते. ती तात्त्विकदृष्ट्या विकृति नव्हे असें सिद्ध झालें तरी कारणाचें अविकृतत्व कार्यांगध्येंहि स्पष्टपणें दिसणारें उदाहरण म्हणून सोनें-अलंकार हा दृष्टांत ज्ञानेश्वरानीं दिला. सोन्याचा अलंकार झाला तरी सोन्यांत विकृति होत नाहीं हें जाणण्याला सूक्ष्म दृष्टि किंवा खोल असा विचार याची आवश्यकताच नाहीं. सर्वसाधारण दृष्टीलादेखील अलंकारांतहि अविकृत सुवर्ण पहातां येतें. मग असा हा दृष्टांत समर्पक असतांना या एकाच दृष्टांतावरच कां भागविलें नाहीं याचा विचार केला पाहिजे.

६. तो म्हणजे, सोन्याचा अलंकार स्वभावतःच म्हणजे सोन्याच्या शक्तीनेंच आपोआप होत नसून त्याला निमित्त कारण असा सोनार लागतो. दूध, बीज याप्रमाणें सोनें स्वभावतःच अलंकार होत नाहीं. म्हणून स्वाभाविक शक्तीनें कारणाचें कार्यांत रूपांतर होणारें असें उदाहरण देण्याकरितां पहिले दोन दृष्टांत

देणें त्यांना आवश्यक वाटलें. त्याचा साकल्यानें विचार करतां पहिल्या दृष्टांतांत पिकृति नसतांहि ती दिसते हें तत्त्व दाखविलें. पण त्यांत कार्याला फिरून कारणाचें स्वरूप प्राप्त होत नव्हतें; तसेंच कारण कार्याचें सातत्यहि रहात नाहीं. दुधाचें दहि एकदांच मात्र होतें. पण उलट सुलट परंपरा तेथें असूं शकत नाहीं. बीज-वृक्षाच्या दृष्टांतांत कार्य हें पुनः कारणरूपानें प्रकट होतें; तो शक्तीचा आविष्कार सतत व नित्य असा असतो हें यांतील वैशिष्ट्य; विश्वसातत्यसिद्धीसाठीं उपयोगी म्हणून दिलें आहे. पण या दोनहि दृष्टांतांत नसलेला कार्य कारणाचा सहभाव दाखविण्याकरितां सोनें अलंकाराचा तिसरा दृष्टांत दिला आहे. सोनें हें सोनें व अलंकार म्हणून एकाच वेळीं राहूं शकतें. तसें ज्ञान व ज्ञानाकार हे एकाचवेळीं राहूं शकतात हें दाखविणें हेंच याचें प्रयोजन. या तीनहि दृष्टांतांचा समन्वय केला कीं मानवी भाषेंत शक्य तेवढें तत्त्वाचें प्रकटीकरण केलें जातें. कारणाहून भिन्न भासणारें कार्य कारणांत विकृति न होतांच उत्पन्न म्हणजेंच प्रादुर्भूत होऊं शकतें. त्या कार्यापासून कारणाची कारणरूप शक्ति पुनः प्रकट होऊं शकते व कार्यकारणाची परंपरा सतत राहूं शकते; तसेंच कारण व कार्य हीं दोन्हीं एकाच वेळीं व एकाच स्थळीं विकृति न होता राहूं शकतात हा तिन्हीं दृष्टांतांतील सारांश. तो वस्तुभूत ज्ञानस्वरूपाला लाऊन पाहिला कीं त्याची समर्पकता प्रत्ययाला येते. निराकारापासून त्याला विरुद्ध असे आकार निराकाराच्या तत्त्वाचा भंग न करतांहि प्रकटूं शकतात, आकार प्रकट करणारी निराकाराची शक्ति पुनः निराकाररूपानें प्रकटूं शकते, आणि निराकार व आकार हे एकाच वेळीं व एकाच ज्ञानस्परूपांत राहूं शकतात असें यावरून सयुक्तिकरीत्या दाखऊन दिले गेलें आहे.

७. या दृष्टांतांच्या स्पष्टीकरणानें तत्त्वज्ञान परिस्फुट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तैसा मज एकाचा विस्तार । तें हें जग ॥ साकार जड वाटणारी ही सृष्टि, हा निराकार चेतन अशा तत्त्वाचा विस्तार आहे, म्हणजेच आविष्कार आहे. निराकाराला विस्तारच नसल्यामुळें साकार वस्तु कितीहि सूक्ष्म, अगदीं परमाणुरूप असली तरी ती निराकाराच्या अपेक्षेनें मानवी बुद्धीला मात्र विस्तारूपच मानावी लागते.

८. आतां हा दृष्टात वरील तीनहि दृष्टांताना कसा धरून आहे तें पाहूं. निराकारांत जी ज्ञानशक्ति निराकाराच्या रूपानें, म्हणजे येथें दुधाच्या रूपांत होती ती स्वभावतःच मुरण्यामुळें म्हणजं परिणतिमुळें साकार जड झाली. इथें ती दुधाची विकृति झालीसें वरवर दिसतें. पण एकाच शक्तीचे भिन्न आकार म्हणजे

विकृति नव्हेत या विषयीचें विवरण यापूर्वीच केलेलें ध्यानी घ्यावें. दह्याचें परत दूध होत नाहीं हें एक वैषम्य वगळता कारणाहून विसदृश असें कार्य होऊं शकतें; एवढेंच सादृश्य, येथें निराकारीत प्रकट होणाऱ्या साकार सृष्टीशीं आहे. ही साकार सृष्टिहि शेवटीं पुनः निराकार ज्ञानरूपांतच मिळून जाऊन निराकार अव्यक्त होते. आणि मग झालेले हे आकारहि नष्ट न होतां स्वरूपांतच नित्य असतात हा एक येथील विशेष कल्पनासृष्टीचें यापूर्वी दिलेलें उदाहरण या संबंधांत सदैव ध्यानीं ठेवलें पाहिजे. ज्ञानेश्वर ठिकठिकाणीं आपल्या विवेचनांतून कल्पना-संकल्प यावर भर देतात याचें कारणहि यांतच आहे. "तैसें संकल्पें होय आघवें । पाठीं संकल्पीं मिळे ॥ तैं संकल्पु वासनासंस्कार । माघौनें रचावया आकार । जेथ राहोनि असती अमर । तें निधान मी ॥"या ओव्या वरील विवेचनाला आधार व प्रमाण आहेत व त्यांतच उपपत्तिहि गर्भित आहे. निराकार कल्पनेंत कल्पित आकार उत्पन्न म्हणजेच प्रकट झाले कीं कल्पना साकार न होतांहि साकार पदार्थ निराकार कल्पनेंतच प्रकट होतात. कल्पना शांत झाली कीं कल्पित पदार्थ पुनः निराकार कल्पनारूप होतात व मन तेथें त्यांची नांवनिशाशीहि रहात नाहीं. एवढ्यानें ते कल्पित पदार्थ नष्ट झाले असें म्हणतां येत नाहीं. एकवेळ कल्पनेंत पाहिलेले पदार्थ पुनः पहाण्याची इच्छा झाल्यास पुनः प्रकटूं शकतात आणि पूर्वी पाहिलेला पदार्थ तोच आतांच्या कल्पनेंतील पदार्थ अशी प्रत्याभिज्ञाहि होते. यावरून कल्पनेंत प्रादुर्भूत झालेले व नंतर विलीन झालेले सर्व साकार पदार्थ निराकार कल्पनेंत निराकार रूपानें पण पुनः प्रकटूं शकण्याच्या शक्तीनें युक्त अशा स्वरूपांत असतात. समष्टिरूप आद्यसंकल्पाचीहि अशीच स्थिति असते. तिथें एकदां प्रकट झालेली सृष्टि लीन झाली तरी संकल्पानुसार पुनः प्रकटूं शकते. याच तत्त्वाचा उच्चार करतांना वेद म्हणतो :— "धाता यथापूर्वमकल्पयत्" जशी सृष्टि तशीच विधात्यानें कल्पना केली आणि सृष्टि आविर्भूत झाली. हेंच तत्त्व ज्ञानेश्वर स्पष्ट रूपांत सांगत आहेत.

९. एकाचा अनेक असा विस्तार झाला तरी एकाचें एकत्व अभंगच कसें रहातें हें बुद्धीला न सुटणारें एक कोडेंच आहे. तें साक्षात्कारांत सुटतें. पण ज्याना साक्षात्कार झाला त्यांना तें साक्षात्कार न झालेल्यांना समजाऊन सांगणें अवघड वाटतें; पण समजाऊन देणें तर आवश्यक. त्याशिवाय तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार करणें बुद्धीला जमत नाहीं, म्हणून हें तत्व समजाऊन देण्याचा प्रयत्न करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :— हें मूळतत्त्व अव्यक्तपणानें थिजलेलें होतें, तेंच वितळल्यामुळें साकाररूपानें विस्तारलें. इथेंहि शब्दांचे नेहमींचे अर्थ घेऊन ओवीचा यथार्थबोध एकतर होणार नाहीं, नाहींतर विपर्यास तरी होईल. थिजलेली वस्तु

अव्यक्त असत नाहीं, ही तर अनुभवाचीच गोष्ट आहे. मग अव्यक्ताला थिअलेलें म्हणण्यांत स्वारस्य व प्रयोजन काय ? थिजलेल्या तुपाचें चित्र डोळ्यासमोर आणावें म्हणजे या दृष्टांताचे स्वारस्य व प्रयोजनहि उघड होईल. थिजलेलें तूप डोळ्यांना दिसते पण तो त्या तुपाचा पृष्टभाग होय. घनरूपत्वामुळें त्याच्या अंतर्भागांत दृष्टि शिरूं शकत नाहीं कीं त्याचा तळहि पहातां येंत नाहीं. थिजलेल्या स्थितींत अंतरंग अव्यक्त असतें एवढेंच सादृश्य येथें अभिप्रेत आहे. तेंच तूप वितळलें कीं पारदर्शक होतें. पृष्टभागापासून तो तळापर्यंत संपूर्ण पाहून घ्यावें हें त्या वितळलेल्या तूपाचें व्यक्तत्व होय. या मुख्य सादृश्यावरोवरच एक ध्वनित अर्थहि सुचविण्याचा ज्ञानेश्वरांचा उद्देश दिसतो. गोठलेलें तूप स्थिर अतएव गतिहीन असतें; तर वितळलेलें तूप प्रवाही गतिमान असतें. तेव्हां या दृष्टांतांत निराकार हें अव्यक्त तसेंच अक्रिय असतें तर साकार व्यक्त व गतियुक्त असतें. या दृष्टांताप्रमाणें ज्ञानेश्वर म्हणतात; "मी" म्हणजे ज्ञानरूप निराकार मूल तत्व. या अमूर्त तत्त्वानेंच मूर्तिमान होऊन साकार व्यक्त होऊन विश्वरूपानें व्यक्त झालें आहें. यावरून निराकारापासून साकार कसें उद्भवूं शकेल याची पूर्ण कल्पना येणें शक्य नसलें तरी घनरूप द्रव्य द्रवरूप होऊन व्यक्त व क्रियाशीलहि होतें; हें दिसून आलें. एवढ्या सादृश्यानें निराकारापासून साकार संभवनीय आहे एवढेंच एथें दर्शित होतें. ही साकार रूपें कशीं उद्भवतात प्रकट होतात आणि त्यांचा मूळ निराकार तत्त्वाशीं संबंध काय हें सांगणें, निराकारापासून साकाराची उत्पत्ति समजाऊन देण्याकरितां आवश्यक असल्यामुळें त्याचें विवेचन पुढें करीत आहेत. तें आतां पाहूं.

१०. तें म्हणतात :– "महदादि देहांतें । इथें अशेषेंहि भूतें । पै माझां ठाईं विवतें । जैसें जळीं फेन ॥" निराकार अशा महत् तत्त्वापासून तों जड साकार देहापर्यंत सारीं सचेतन व अचेतन भूतें माझ्यामध्येंच पाण्यावरच्या फेसाप्रमाणें विवतात. या ठिकाणींहि भूतांची उत्पत्ति म्हणजे निराकारांत साकार विवणें म्हणजेच प्रगट होणें, रूपास येणें हा शब्द ज्ञानेश्वर हेतुपूर्वक योजित आहेत. प्रकृति ही स्वत:चीच सावली, ती माझ्याच अंगावर विवतें या ओवींतील अर्थच एथेंहि पुन: ज्ञानेश्वर सांगत आहेत. आतां पाण्यांत फेस विवणें म्हणजे काय हें त्याच्या स्वरूपाकडे पहातां असें दिसतें कीं पाण्याच्या शक्तीमुळेंच पाण्यापासूनच जवळ जवळ पाणीरूपच असा पण भिन्न असा हा आकार प्रकटून तो पाण्याहून भिन्न वाटावा याचें निदर्शन असें कीं हा फेंस पाणीच व पाण्यावरच निर्मितें. येथें निमित्त व उपादान कारण दोहो ठिकाणीं पाणीच आहे. असें कार्य कारणाचें अभिन्नत्व असूनहि उद्भवलेला फेंस त्याच्या विशिष्ट रूपानें वेगळा

दिसतो. ही विभिन्नता मान्य करावी लागते. फेस जरी जलमयच असला तरी फेंसरहित पाण्यापासून भिन्न वाटतो ही गोष्ट अमान्य करतां येत नाहीं. तसेंच निराकार ज्ञानसमुद्रावर ज्ञानाच्या इच्छारूप प्रचंड शक्तीनें भूतमात्राचा फेंस वस्तुतः ज्ञानरूपच असूनहि ज्ञानभिन्न असा जड साकार पदार्थ वाटतो, हें त्याच्या विशिष्ट आकाराचें फल होय. याचें विश्लेषण ज्ञानेश्वर पुढें करीत आहेत.

११. ते म्हणतात :– "परि तेया फेनाआंतु पांता । जेंवि जळ न दिसें पांडुसुता ॥ हा पाण्यावरील फेंस हातीं घेऊन पहातां त्यांत पाणी आढळत नाहीं. तो हातांतल्या हातांतच विरून जातो, केवळ ओलावा मात्र रहातो. म्हणून येथें फेंस म्हणजें पाणी नव्हे, म्हणजे संपूर्ण पाणीच म्हणजेच तो फेंस नव्हे, हा यांतील अर्थ ध्यानीं घेणें जरूर आहे. विरून अदृश्य, नाहींसा होतो तो फेंस. त्या अदृश्य होणाऱ्या आकारांत पाणी असत नाहीं. हा सूक्ष्म अर्थ ध्यानीं न घेतल्यास या दृष्टांतातील स्वारस्य दृष्टीआड केल्यासारखें होईल. फेसामध्यें किंचिन्मात्र पाण्याचा अंश मात्र आहे. पण त्या फेसांत पाणी, पाणी रूपानें व्यक्त असत नाहीं एवढेंच एथें ज्ञानेश्वर या दृष्टांतानें व्यक्त करीत आहेत. हाच अर्थ आणखी एका ठिकाणीं व्यक्त करतांना नाशवंत पदार्थांत मला अविनाशाला जे पहातात त्यांना मी तेथें सांपडणें कसें शक्य आहे ? नाशवंत पदार्थहि या अविनाश तत्त्वाचेच क्षणिक ज्ञानाविष्कार आहेत; हेंहि सांगावयास ज्ञानेश्वर मागें पुढें पहात नाहींत. इतकेंच नव्हे तर नष्ट झालेली वस्तुहि माझ्या अव्यक्त अशा मूळस्वरूपांत नित्य असते, असेंच तें सांगतात.

–o–

प्रकरण १७ वें

सद्वस्तूच्या एकत्वामुळेंच सगळेच दृष्टांत अपुरे पडतात.

१. मग क्षणभंगुर पदार्थांत अविनाशित्व सांपडत नाहीं. या म्हणण्याचा अर्थ काय ? तर नाशवंत आकार हे घडीभर ज्ञानविषय होतात, त्यावेळीं ते मूलतत्त्व म्हणजे ज्ञानरूप असें जाणले जात नसून ज्ञानविषय म्हणून ज्ञानभिन्नच भासतात. मग अशा ज्ञानभिन्न पदार्थांत, जोपर्यंत त्यांच्यावर बाह्यत्वाचें अवगुंठन आहे तोंवर ते पदार्थ मूलतत्त्व म्हणून प्रकटूं शकत नाहींत. याचें जास्त खोलवर विवेचन पुढें ज्ञानेश्वर करीत आहेत. यावर दुसरा दृष्टांत देऊन ते म्हणतात :- "नातरी स्वप्नीची अनेकता । चेइलियां नोहिजे ॥" स्वप्नांत असतो तो एकटा झोपीं गेलेलाच. पण पदार्थ मात्र अनेकविध दिसतात. हे ज्ञानविषय झालेले अनंत पदार्थ मात्र कसें व कश्याचे निर्माण होतात याचा मागोवा घेतला तर त्या झोपीं गेलेल्या व्यक्तीच्या एकट्याच्याच अनुभवरूप संस्कारांतच त्यांचा उद्भव आहे असेंच दिसून येतें. पदार्थ अनेक दिसले तरी ज्यापासून त्यांचा प्रादुर्भाव तें अनुभवरूप ज्ञान मात्र एकच एक होतें; ती विविधता एकाच्या बाहेर असत नाहीं याचा प्रत्यय जेंव्हां तो जागा होऊन एकटाच एक उरतो त्यावरून दिसून येतें.

२. स्वप्नांत पाहिलेले पदार्थ जागृतींत कां दिसत नाहींत याचें कारण, गूढ असलेले संस्कार जागृतींत ज्ञानविषय म्हणून प्रकटूं शकत नाहींत हेंच होय. जागृतींतहि दिवास्वप्न म्हणून अशा कल्पनासृष्टीचा अनुभव कांहीना येतो तें जागृतींतील स्वप्नच होय. अशा या दोन प्रकारच्या स्वप्नांतून जागें झालेल्यांना जसें ते स्वाप्निक पदार्थ प्रत्यक्षांत दिसत नाहींत तशी साक्षात्काररूप अशी मूळ स्वरूपांची जागृती झाली कीं सृष्टीची विविधता एक ज्ञानप्रकाश म्हणूनच प्रकटते. आणि मग कीळेनें माणीक लोपण्याऐवजीं ती कीळेचाच प्रकाश, आणि तिनेंच तें प्रकटतें, प्रकाशतें असें यथार्थ ज्ञान होतें. म्हणूनच ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "जग असकी वस्तुप्रभा ।" जग म्हणजे संपूर्ण वस्तुप्रभाच आहे. मूळ वस्तूच्या प्रकाशाशिवाय भिन्न अशा कोणत्याहि तत्त्वाची भेसळ या विश्वांत झालेली नाहीं.

माणकाहून भिन्न दिसणारी माणकाची कीळ ती माणकाचीच शोभा असेंच पहाणाऱ्याला वाटतें. माणीक जडाकार असल्यानें ती स्वत:ची कीळ आपलीच शोभा म्हणून पाहून आनंदित होऊं शकत नाहीं. आणि म्हणूनच त्याला स्वत:ला त्या कीळेचा लाभहि होत नाहीं. पण वस्तु ही ज्ञानरूप असल्यानें विश्व हा स्वप्रकाश आहे, आपलेच वैभव, सौंदर्य आहे हें जाणून आनंदित होऊं शकतें. आपल्या या ऐश्वर्याचा उपभोग घेऊं शकते हें वैषम्य दाखवितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "जग असकी वस्तुप्रभा । वस्तूसीच पावे शोभा । जात असे लाभा । वस्तूसीच ॥" तेव्हां निराकारांतील ज्ञानवैभव साकार रूपानें प्रकटलें आणि या आकारांत जडाकारहि असला तरी जें प्रकटलें तें एकच एक एकरूप तत्त्व हें स्वप्नाच्या दृष्टांतानें ज्ञानेश्वरानीं दाखविलें आहे. त्याचा आपल्या तत्त्वज्ञानानें समन्वय करून सांगतांना ते म्हणतात :– "तैसीं जियें भूतें माझा ठायीं । विंवे तेयामाजी मी नाही ॥" त्याप्रमाणें जीं जीं भूतें म्हणून माझ्या स्वरूपांत भासतात तीं माझ्यांतच विंवलेलीं असतात पण मी मात्र त्याच्यांत असत नाहीं म्हणजेच निराकारांत आकार म्हणून भासतात पण साकारात निराकार असूनहि निराकार म्हणून प्रकटत नाहीं. हें साहजिकच उघडें व बुद्धीला पटणारें सत्य तत्त्व आहे. तथापि या ठिकाणीं निराकार म्हणजे आकारविराधी तत्त्व असा त्याचा अर्थ नव्हे हें ध्यानीं ठेवलें पाहिजे. कारण निराकार हा सर्व आकारांचा समावेशक पण स्वत: मात्र विशिष्ट आकार विरहित असतो. दृश्यसृष्टीत निराकार म्हणजे आकाश हें एकच तत्त्व आहे. या निराकार आकाशांतच अनंत आकार राहूं शकतात; रहातातहि. एवढेंच काय घन पदार्थांतहि अंतर्बाह्य व्यापून असूनहि निराकार आकाश म्हणून तेथें प्रकटूं शकत नाहीं.

३. निराकारांत आकार असतात. पण आकारांत निराकार असूनहि तो आकार असे तोंवर तें प्रकटूं शकत नाहीं. हें वर घन पदार्थ व आकाश या दृष्टांतानें दाखऊन दिलें. आकाशांत जसें आकाशावेगळे घन पदार्थ असतात तसें निराकारांत निराकाराहून भिन्न असे साकार पदार्थ असत नाहींत. कारण मूल तत्त्व एकच एक निराकार ज्ञानरूप मग तेथें आकार यावेत कसें ? आणि ते आकार नाहींसे होऊन निराकार तत्त्वाचा साक्षात्कार व्हावा कसा ? हें आतां ज्ञानेश्वर सांगत आहेत.

४. ते म्हणतात :– "आमचा प्रकृतीपैलीकडिलु भावो । जरी कल्पनावीण लागसी पाहो । तरि मजमाजीं भूतें हेंहि वावो । जें सर्व मी म्हणौनि ॥ यंव्हवीं तरि संकल्पाचिये सांजवेळे । नावेक तिमिरैजती बुद्धीचे होळें । म्हणौनि अखंडितचि परि झांवळें । भूतभिन्न ऐसें देखे ॥ तेचि संकल्पाची सांज जैं वीपे । तैं अखंडितचि आहे स्वरूपें । जैसी शंका जातखेवो लोपें । सर्पपण माळेचें ॥" निराकार ज्ञानरूप

तत्त्वाचा मूर्त आविष्कार असे जें भगवान् कृष्ण त्यांच्याच मुखाद्वारें ही विकट समस्या ज्ञानेश्वर सोडऊन दाखवित आहेत. त्यांतील प्रारंभीचें पहिलेंच विधान असें सत्य मांडतें कीं निराकार ज्ञानरूपाचें तत्त्व हें त्याच ज्ञानरूपाच्या पलीकडे आहे. प्रकृति ही चैतन्याची शक्ति असें त्यानीं वारंवार सांगितलें आहेच. आतां ज्ञानाची शक्ति म्हणजे जाणण्याची शक्ति. या जाणण्याच्या शक्तीनें ज्ञान पाहूं गेल्यास ज्ञानाचा प्रत्यय न येता येतो तो जाणण्याच्या शक्तीचा प्रत्यय. जाणण्याच्या शक्तीला आधार जें ज्ञान तें स्वत: ज्ञानविषय होऊं शकत नाहीं हेंच त्याचें कारण. स्वत:च्याच खांद्यावर एकाद्याला वसणें जसें अशक्य तसाच हा प्रकार. ज्ञानालाहि स्वत:ला विषय म्हणून जाणतां येत नाहीं हें मूलभूत सत्य ज्ञानेश्वरानीं अनेकवार अन्यत्र सांगितले आहे. त्या संबंधांतील त्यांचें एक वचन घेऊन त्याचा विचार येथें प्रस्तुत विषयाला कसा लागूं पडतो ते पाहू,

५. ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "आणिकां कां आपणेयां । न पुरेचि विषो होवावया ॥" इतरांना तर राहोच पण स्वत:लाहि हा आत्मा विषय असा होऊंच शकत नाहीं. आत्मभिन्न दुसरा ज्ञाताच नसल्यामुळें दुसऱ्यानें जाणण्याचा संभवच नसल्यामुळें प्रश्नच उद्भवत नाहीं. स्वत:ला स्वत:च जाणावें तर जाणण्यापूर्वी स्वत:ला स्वत:चें अज्ञान असलें पाहिजे. न जाणणारा आत्मा मग ज्ञानस्वरूप राहूं शकत नाही शिवाय एकवेळ अज्ञान असलेला आत्मा नव्यानें आपलें ज्ञान कसें करून घेऊं शकेल ? ही एक अडचन आहेच. आत्मा तर नित्य, अविक्रिय, मग एकवेळ असण्याला व नंतर तें नष्ट होण्याला कारणच नाहीं. आत्मा जर अज्ञानी असेल तर तो सदैव अज्ञानीच राहिला पाहिजे आणि ज्ञानी कसेल तर सतत जाणत असलेला पाहिजे. यामुळें आत्मा सदैव स्वसंविदितच मानावा लागतो. मग ज्याला तो सतत जाणत असतो तो आत्मा स्व:तला ज्ञानविषय होऊं शकेल काय ?

६. मग आत्म्याला जर आत्म्याचें ज्ञान असतें तर जाणण्याच्या इच्छेची उपपत्ति कशी लावावी ? असा दुसरा प्रश्न उद्भवतो व त्याचें उत्तर ज्ञानस्वरूपाचा विचार केल्यास त्यांतूनच अपरिहार्यपणें मिळतें. आत्मा ज्ञानस्वरूप म्हणून सदैव स्वसंविदितच. पण हें स्वत:ला होणारें स्वत:चें ज्ञान स्वरूपज्ञानाहून भिन्न नसल्यामुळें ज्ञान झाल्याची वेगळी अशी जाणीव निर्माण होऊं शकत नाहीं. म्हणून जाणलें असतांहि जाणण्याची इच्छा अतृप्त रहाते. याकरितां ज्ञानाला स्वत:ला पहाण्याकरितां–जाणण्याकरितां ज्ञानभिन्न ज्ञेय व्हावें लागतें. आणि हेंहि जाणण्याच्या इच्छेनेंच घडून येतें. या इच्छेनें स्वत:ला वहिर्भूत करून पाहिलें कीं

पहाण्याचें ज्ञान आत्म्याला होतें. पण तें आत्मरूप म्हणून नसून विषयरूप म्हणून होय. म्हणून आत्म्याला जाणण्याकरितां जाणण्याची इच्छाच तृप्त वा निवृत झाली पाहिजे. म्हणजें मग ज्ञान स्वयंप्रकाश म्हणून तळपतें. जाणण्याच्या क्रियेचा जाणण्याला प्रतिबंध होतो. हाच येथें मथितार्थ. तेंच वरील ओव्यांतून ज्ञानेश्वर व्यक्त करीत आहेत.

७. माझें मूळ स्वरूप प्रकृतीच्या पलीकडे म्हणजे जाणण्याच्या शक्तीच्या पलीकडे आहे. यावरून तें अज्ञेय आहे हेंच सिद्ध होतें. मग हें अज्ञेय स्वरूप जाणावयाचें कसें ? आणि जर तें जाणतां येत नसेल तर स्वाभाविक असलेल्या जाणण्याच्या इच्छेची तृप्ति व जाणण्याच्या शक्तीची सार्थकता व्हावी कशी ? याचें उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात, जर हें माझें स्वरूप कल्पनेवीण पहाशील तरच तुला मी भूतांत अगर भूतें माझ्यांत अथवा मी भूतांत नाहीं, या गोष्टी वायफळ वाटतील. याचें कारण साकार ज्ञेयविषय ज्ञानभिन्न दिसले तरी तें वस्तुत: ज्ञानरूपच आहेत. केवळ इच्छेमुळेंच ते ज्ञानबहिर्भूत म्हणून जड परिच्छिन्न वाटतात. याला इच्छेचें स्वरूपच कारणीभूत आहे. इच्छा ही सदैव सविषय असते; निर्विषय असूंच शकत नाहीं. इच्छा आहे म्हटलें कीं ती कशाची तरी असली पाहिजे असेंच मानावें लागतें. निर्विषय इच्छा हा शब्दप्रयोग वदतोव्याघाताचाच होय. :— म्हणजे माझी आई वंध्या आहे असे म्हणण्यासारखा आहे. इच्छेचा विषय नेहमीं जाणला जातो असें नाहीं. इच्छा अज्ञात विषयाचीहि असूं शकते. आपल्याला वस्तुत: काय हवें हें लहान मुलांना समजत नाहीं, म्हणून तें त्यांनां सांगतांहि येत नाहीं. प्रौढांनाहि अशाच अज्ञात विषयांच्या इच्छा असतात. पण म्हणून कांहीं त्या निर्विषय नव्हेत. तशीच ज्ञानस्वरूपातील जाणण्याची इच्छाहि अशीच अज्ञात विषयाची तशीच ज्ञातविषयांचीहि असूं शकते. ज्ञात विषयांची इच्छा परिच्छिन्न अशा ज्ञानस्वरूप जीवाला अनुभवाच्या स्मृतीनें होऊं शकते. पण अनुभूत विषयांच्या कलीकडे पुन: जाणावयाचें कांहीं आहे हें अनुभूत विषयाच्या ज्ञानानें जाणण्याची इच्छा तृप्त होत नाहीं, आणि कांहीं तरी जाणावयाचें अज्ञात असें राहिलें आहे ही रुखरुख कायम रहाते. ती काढून टाकण्याकरितां ज्ञानस्वरूपाकडे सविषय इच्छेनें पाहूं लागले की कल्पनाशक्तीला साकारता येऊं लागते. जाणण्याच्या इच्छेनें निर्विषय जाणीवेंत जाणण्याच्या इच्छेचे विषय प्रकट होऊं लागतात. आणि मग निर्विषय जाणीव, विषय–जाणीव म्हणून उत्पन्न होते. निर्विषय जाणीव शेवटीं अज्ञातच रहाते. जाणण्याच्या क्रियेनेंच जाणण्याला प्रतिबंध होतो तो असा. जसें मौनाचें वर्णन वाणीनें केल्यास मौनाचा भंग होतो, जागे राहून झोंप पाहू गेल्यास झोंपेचा नाश होतो, अथवा दिवा घेऊन अंधार

पाहूं गेल्यास अंधार नाहीसा होतो, तसें कल्पनेनें ज्ञानस्वरूप पाहूं गेल्यास कल्पिताकार दिसतात आणि ज्ञानस्वरूप त्यांतच दडून रहातें.

८ निर्विषय जाणीव जाणण्याकरितां जाणण्याची इच्छाच तृप्त वा निरस्त झाली पाहिजे; हेंच यावरून दिसून येतें. कल्पनेला अंत नाहीं म्हणून कल्पित विषयांनाहि अंत नाहीं. म्हणून सारे आकार पाहूनहि तिची जाणण्याची इच्छा तृप्त होण्याचाहि संभव नाहीं. याकरितां ही इच्छा ज्यासाठीं म्हणून उत्पन्न झाली त्याचें स्वरूप पाहूनच ती निरस्त होणार. आणि तें होण्याकरितां जे जें म्हणून पहावें वा ज्याची पहाण्याची इच्छा करावी त्या साऱ्याच साकार विषयांत एकच निराकार तत्त्व आहे. आकार कितीहि नवीन असले, पाहिले तरी त्यांत एकच एक चिरंतन असें तत्त्व सांपडणार याचा साक्षात्कार झाला कीं पहाण्याची इच्छा निवृत्त होते, जाणण्याच्या इच्छेला वस्तुत: आकार जाणण्याची, विषय जाणण्याची इच्छा नसून ती यथार्थानें स्वत:ला जाणण्याची आहे. त्यांतच सारे संभाव्य, असंभाव्य, भूत-वर्तमान-भविष्य सारेंच आकार एकरूपानें समाविष्ट असल्यामुळें या आत्म्याच्या स्वरूपज्ञानांतच सर्व आकारांचें ज्ञान अनायासें व एकसमयावच्छेदेकरून होतें. मग वेगळे आकार पहाण्याची इच्छा होईलच कशी ? विश्व कांखेला मारून तेंच चोरून घेऊन जाणाऱ्या चोराला कोणी, कोठें व कसें धरावें ? तसें सर्वच आत्मरूपांत सदैवच विद्यमान असतां त्याच्या परिच्छिन्न आविष्काराला साक्षात्कारी पुरुषाला महत्त्व तें काय वाटावें.

९. कल्पनेशिवाय आत्मस्वरूप कां पहावें याचा उलगडा करतांना ज्ञानेश्वरानीं शेवटीं सांगितलें कीं जें जें म्हणून भूत पहावें तें तें सारें मीच आहे, तसेंच न पाहिलेलेंहि मीच आहे. असा जो मी त्या माझें शुद्ध स्वरूप अशी जी जाणीव तिच्यांतच एकरूप होऊन जाणें हाच आत्मस्वरूप जाणण्याचा एकमेव मार्ग आहे. पण जर कां कल्पनेच्या आधारें म्हणजेच परिच्छिन्न बुद्धीनें अपरिच्छिन्न तत्त्व जाणूं गेलें तर या प्रकारच्यां जाणण्याच्या प्रयत्नानें जाणावयाचें तें अपरिच्छिन्न तत्त्व परिच्छिन्न होतें, म्हणजेच साकार ज्ञेयरूप होतें; ज्ञानरूप म्हणून त्याचा प्रत्यय येऊं शकत नाहीं. पण कल्पना करण्यानें कल्पितांचा आकार मात्र कल्पनेंत प्रकट होतो. आणि अशा त्या प्रकट झालेल्या आकारांतच ती मूळची निराकार अशी कल्पनाच आकाररूपानें प्रकट होते. हीच स्थिति आत्मस्वरूप जाणतांना होते. कल्पनेमुळें जाणीव साकार म्हणून परिच्छिन्न ज्ञेयरूप होते. त्या आकारांत जाणीव असूनहि तिचा जाणीव म्हणून प्रत्यय न येतां जाणीवेचा विषयाविशेष म्हणून प्रत्यय येतो. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात; संकल्पाच्या संध्याकाळीं बुद्धीची दृष्टि अंधुक होते व एकच एक अखंडित असणारें तत्त्व भिन्न भिन्न भूताकारांच्या

रूपानें दिसूं लागते. हा दोष कांहीं त्या तत्त्वाचा नव्हे कीं दृष्टीचाहि नव्हे; तर संकल्पाच्या सांजवेळेचा आहे. ही सांजवेळ जेव्हां संपते, साक्षात्काराचा दिव्य प्रखर प्रकाश अणुरेणुपासून ब्रह्मांडापर्यंत कोंदून भरतो त्यावेळीं भिन्न भासणाऱ्या वस्तू भिन्न अशा ना रहाता केवळ एक ज्ञानप्रकाशच असा प्रत्यय येतो.

१०. या विषयीं दृष्टांत देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; मंद प्रकाशांत पडलेल्या फुलाच्या माळेवर सर्वाच्या शंकेनें सर्वाभास व्हावा तसें जाणीवेच्या फुलाच्या माळेवर संकल्पाच्या शंकेनें विश्वाभास दिसतो. या ठिकाणीं सर्पाभास हा शंकेमुळें होतो, केवळ त्याला शंकाच कारण असेंच स्पष्टीकरण ज्ञानेश्वर करतात. शंका ही पूर्वी अनुभविलेल्या विषयाची स्मृति वा भीति यांची बनलेली असते. ज्याला सर्पाचा अनुभव नाहीं, ज्याला सर्पाच्या भयानकतेची कल्पनाहि नाहीं त्याला फुलाच्या माळेवर सर्पाची शंकाहि येणार नाहीं. तसें शुद्ध ज्ञानस्वरूपावर होणारा विश्वाचा आभासहि असाच शंकामूलक आहे.

-०-

प्रकरण १८ वें

सृष्टीचा आविर्भाव म्हणजे शंकामूलक आभास.

१. या शंकेला आवश्यक असणारी स्मृति व भीतिही अनंत जन्माची सामग्री आहे, हें "जगचि सनोळख । जगेंसी जुनाट सोयरीक ॥" या शब्दांत त्याविषयीं ज्ञानेश्वर सांगतात. त्याचा अर्थ या साकारांचा अनुभव या जन्मापूर्वीहि आलेला असलाच पाहिजे व म्हणूनच त्या आकाराची शंका आत्मस्वरूपात येऊं शकते. पण अनुभवाला सत्याचा आधार केव्हां व कुठें तरी हवाच. आकाराचा अनुभव, तआ आकार कुठें तरी असल्याशिवाय येऊं शकणार नाहीं हें मान्य केलें कीं आकार असावेंत तर ते निराकारांतच हें तत्त्व मान्य करावें लागतें. मूल तत्त्व तें शुद्ध जाणीव हे तत्त्व मानल्याशिवाय बुद्धीची सुटकाच नाहीं. असें आहे तर हें तत्त्व बुद्धीला कां जाणतां येऊं नये ? या निराकार स्वरूपांत एकरूप असलेले आकार भिन्न होऊन प्रकट व्हावयाला कांही तरी समर्पक व समर्थ असें कारण लागतें. तें कारण या बुद्धीच्या आपेक्षेच्या संबंधांत दाखविणें आवश्यक आहे. गुप्त असणारे आकार गुप्त कां राहिले आणि तसेंच ते प्रकट तरी कां झाले याचें कारण सांगितल्याखेरीज बुद्धीचें समाधान होणें शक्य नाहीं. तें तसें कां होत नाहीं, या कारणाची अपेक्षा कशी ठरते व तें कारण तरी कोणतें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "येरव्ही तरी भूमिआतुनि स्वयंभ । काय घडें गाडुआचे निघताति कोंभ । पुडती ते कुल्लाळमतीचे गर्भ । उमटले कीं ॥ नातरी सागराचां पाणीं । काय तरंगाचिया आहाति खाणी । ते अवांतर करणी । वारेयाची नव्हे ॥ पाहे पां कापुसाचा पोटीं । कापडाची होती काये पेटी । तो वेढितेयाचिया दिठी । कापड जाला कीं ॥ जरि सोनें लेणें होऊनि घडे । तंही- तेयाचें सोनेपण न मोडे । येरु अलंकारु तो वरिचिलिकडें । लेतेयाचेनि भावें ॥ सांघे पडिसादेयाचीं प्रत्युत्तरें । कां आरिसां हान जे आविष्करे । तें आपुलें की साचोकारें । तेथिचें होते ॥ भूमींत जशी माति तशी गाडग्यांतहि मातीच. मग गाडगे म्हणून भूमीहून भिन्न पदार्थ झाला कसा ? भिन्न भासतो कसा ? भूमींत मातीच असतां तेथें गाडग्याचा प्रत्यय येऊं नये आणि गाडग्याच्या आकारांत असूनहि तेथें गाडगें म्हणून भूमीहून भिन्न असा प्रत्यय कां यावा ? ही एक बौद्धिक

अपेक्षा आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात :– भूमींतून घड्या गाडग्यांचे कोंभ कांहीं फुटत नाहींत. म्हणजेच भूमि स्वत:च गाडगें बनवित नाहीं. ही बुद्धीची धारणा मान्य. मग भूमीचे गाडगें बनण्याला समर्पक व समर्थ असें कारण पाहिजे. तें तर नित्य परिचयाचें आहे. तें म्हणजे कुंभाराच्या बुद्धींतील आकार होय. हा बुद्धींत गर्भ-रूपानें असलेला आकार ज्यावेळीं कुंभार मातीवर लादून त्याला शरीरी करतो त्यावेळीं भूमीशी एकरूप असलेली माती, मातीहूच भिन्न न होतांच गाडगें होतें. तीच स्थिति जाणीवेची. निराकार एकरूप जाणीवेंत जेव्हां कल्पना आकार लादते त्याचवेळीं निराकार जाणीवच जाणीव राहूनहि साकार ज्ञानविषय म्हणून प्रकटते.

२. दुसऱ्या दृष्टांतांत ज्ञानेश्वर म्हणतात; समुद्रावर लाटा सदैव असतातच म्हणून समुद्राच्या पोटांत लाटांची अथांग खाण आहे असें म्हणतां येईल काय ? तरंग म्हणजे सागर नव्हे. पण तरंगांत सागरच तरंगाकारानें प्रकटतो; पण तें कारणाशिवाय नव्हे. तरंगाकार होण्याची क्षमता पाण्यांत आहे पण तरंगाकार होणें हेंच कांहीं त्याचें स्वरूप नव्हे. मग शक्य असलेली गोष्ट अस्तित्वात आली कशी ? त्याचेंहि कारण सर्वपरिचितच आहे. तें म्हणजे सोसाट्याचा वारा. वाऱ्याच्या अभावीं पाणी आपोआप तरंगाकार होत नाहीं त्याचें स्वरूप तरंगरहितच आहे. पण अवांतर, आगंतुक अशा त्या वाऱ्याच्या योगानें समुद्रच तरंगाकार होतो. आणि या तरंगांत असतें तें पाणीच. तरंग पहातांनाहि तें लपलेलें नसतें. पण पाण्यावरोवर तरंगाचा आकारहि दिसतो; हेंहि नाकारतां येत नाहीं. तसेंच ज्ञानसमुद्रावर इच्छारूप संकल्पाच्या वाऱ्यानें लाटा उठल्या तरी त्या साकार लाटामध्येंहि तरंगरहित स्वरूपज्ञानाचें पाणीच असतें. पण ज्ञान-विषयावरोवर ज्ञानाचा प्रत्यय येत असूनहि ज्ञानविषय ज्ञानभिन्न भासतो. हेंहि नाकारतां येत नाहीं. याहि ठिकाणी समर्थकारण लागतें व तें आहेहि. तें ज्ञानेश्वरानीं दाखऊन दिलें आहे.

३. तिसऱ्या दृष्टांतांतहि अशाच प्रकारें कार्यकारणांत अभेद असूनहि आकारभिन्नत्वानें भिन्न पदार्थाची प्रतीति येते. तरीहि त्या भिन्नत्वाच्या प्रतीतींत कारणाची अनुस्यूति कांहीं लपलेली असत नाहीं. हें सांगतांना त्यानीं कापूस व कापड यांचा दृष्टांत दिला आहे. कापसाच्या पोटांतच कांहीं कापड असत नाहीं. पण कापडांत मात्र कापुसाशिवाय कांहींच असत नाहीं. मग कारण कार्यांत असूनहि कार्य मात्र कारणांत अनुभवाला येत नाहीं. याचें कारण कार्याचा कारणभिन्न आकार होय, इतकेंच. आणि हेंच दर्शवितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात;

कापडाच्या रूपानें कापुसच आहे. पण कापड पांघरणाऱ्याला मात्र तें कापड असें वाटतें. याचें कारण तें वापरणाऱ्याची भावना हें होय. कापड अंग झांकतें म्हणून त्याला कापड म्हणावयाचें. अन्यथा उपयुक्ततेची दृष्टि सोडून आकाराकडे डोळेझांक केली आणि तत्त्व तेवढेंच पाहूं गेले तर कापडहि कापुसच असाच निर्णय होतो.

४. सोन्यावर अलंकाराचा आकार लादला तर सोन्याचें सोनेपण कांहीं नष्ट वा विकृत होत नाहीं. किंवा अलंकाराच्या आवरणाखालीं तें दडूनहि रहात नाहीं. अलंकारामध्येंहि सोनेंच असतें हें अलंकार पहात असतांनाच दिसून येतें. ही कर्णफुलें कां तर तीं कानांत घालतात म्हणून. हे बाहुबंध कां तर ते बाहूंत घालतात म्हणून. आकारांच्या उपयुक्ततेच्या संदर्भात बावरणाऱ्याच्या दृष्टीनें त्याला भिन्न अस्तित्व भासतें. पण त्या भिन्नतेंतहि कार्यकारणाचा अभेद प्रगट होतो.

५. यानंतर आणखी दोन दृष्टांत देऊन अधिक समर्पक असें उत्तर ज्ञानेश्वर देत आहेत. स्वत: ध्वनि करतांना तो होतेवेळींच आपण ऐकतो. तो करण्यासाठीं झालेला प्रयत्न व इच्छा यानींच उत्पन्न झाला असेंहि आपण जाणतो. पण जेव्हां त्याचा प्रतिध्वनि ऐकतो त्यावेळीं तो उत्पन्न करण्याची इच्छा व प्रयत्न हा आपला नसल्यानें प्रतिध्वनि ऐकतांना तो दुसऱ्याचा ध्वनि असें वाटतें. पण विचारांतीं तो आपणच उत्पन्न केलेला ध्वनि आहे. त्या प्रतिध्वनीला स्वतंत्र अस्तित्व व कतृत्व नाहीं. आपलाच ध्वनि तो, पण थोड्याशा कालांतरानें प्रतिध्वनि स्वरूपांत फिरून कानी येतो हें प्रत्यक्ष प्रमाणच आहे. ध्वनि नाहीं तर प्रतिध्वनिहि नाहीं हें त्याचें निर्णायक गमक आहे. तेव्हां ध्वनीहून प्रतिध्वनि भिन्न असा भासला तरी कांहीं कारणानें ध्वनिच प्रतिध्वनि झाला आहे हें विचारांती ध्यानीं येतें. ध्वनीच्या लाटा प्रतिबंधक अशा पदार्थावर आदळल्या कीं परावर्तित होऊन त्या प्रतिध्वनि रूपानें तो ध्वनि निर्माण करणाऱ्याला ऐकूं येतात. यावरून ज्याचेकडून ध्वनि त्याचेकडूनच प्रतिध्वनि निर्माण होतो असें मानलें पाहिजे. ज्ञानस्वरूपांतहि इच्छाशक्ति अशाच रीतीनें आकाराचा ध्वनि निर्माण करते, आणि जाणीवेंत त्याचा प्रतिध्वनि उमटतो; म्हणजेच जाणीवेंत आकार प्रकट होतात. आकारांची जाणीव होते. वरील दृष्टांतांत ध्वनि आणि प्रतिध्वनि हे दोन्ही जसें तो करणाऱ्याकडेच तसेंच आकार व इच्छा ही जाणीवेंतच असतात.

६. जाणीवेहून भिन्न अशा कारणानीं ते उत्पन्न होत नाहींत हें या दृष्टांतानें ज्ञानेश्वरानीं दाखऊन दिलें. याचाच पाठपुरावा करणारा आरसा

आणि प्रतिविंवाचा दृष्टांत देऊन हेंच तत्त्व त्याद्वारें जास्त विशद व दृढमूल करीत आहेत. आरश्यांत रूप दिसतें पण तें आरश्याचें नव्हे, हें आरश्यांत पहाणाऱ्या सर्वानाच ठाऊक असतें. स्वत:चें रूप आरश्यांत दिसतें म्हणूनच तो आरसा पहातो. तद्वतच वेद्यरत्नांच्या आरश्यात स्वत:चेंच प्रतिविंब जाणीव पहाते. ज्ञेयामध्यें जर नुसतें ज्ञेयच असतें तर तें जाणणें जसें अशक्य तसेंच तें जाणण्याची इच्छा होणेंहि अशक्य. ज्ञेयामध्यें ज्ञान प्रकटतें म्हणूनच ज्ञेयहि ज्ञात होतें. या ज्ञेयांत जें दिसतें तें ज्ञेयाचें स्वरूप नसून ज्ञानाचें स्वरूप आहे. मात्र या तत्त्वाचें आकलन होणें अत्यंत अवघड आहे. आरशाची चौकट, त्याची बिलोरी काय हेंच पहाणाऱ्याला दिसतें तो आरसा प्रतिविंब नव्हे. तद्वतच ज्ञेयाचें ज्ञान म्हणून या ज्ञानामध्यें जो ज्ञेयाकार पहातो त्याला जड पदार्थ पाहिला असें वाटतें. तेथें ज्ञानच साकार रूपानें प्रतिबिंबित झालें आहे हें त्याला अवगत होत नाहीं. स्वत:चें रूप पहाण्याकरितां मनुष्य आरसा निर्माण करितो, तसेंच ज्ञानरूप आत्माहि आपलें स्वरूप पहाण्यासाठीं ज्ञेयाचा आरसा निर्माण करतो. हे ज्ञेय विषय, जड-पदार्थ हेच बंधनकारक आहेत असें सामान्य माणसांना वाटतें. पण ज्ञानेश्वरांना ते मौल्यवान असे रत्नाचे आरसेच वाटतात. साध्या माणसाला आरश्यांत आपलें रूप पहाण्याला कसलाहि आरसा चालतो. पण ज्ञानरूप आत्म्याला मात्र ज्ञेयाचे अनंत आरसे लागतात. आणि एवढ्या अनंत आरश्यांतून आत्म्याला आपलीं प्रतिविंबें पाहूनहि विंब पहाण्याची इच्छा तृप्त होत नाहीं ती नाहींच. याचकरितां अनंत विश्वें आणि त्यातील अनंत पदार्थ निर्माण झाले आहेत. हें सारे आरसे स्वेच्छेनें व स्वत:तूनच स्वत:शी अभिन्न असे ज्ञानरूपानें निर्माण केले आहेत. या शेवटच्या दृष्टांतानें ज्ञानेश्वरानीं कार्यकारणाचा अभेद, कारणांत कार्याचें ज्ञान होणें, कारणापासून कार्य उत्पन्न होण्याला आवश्यक तें सहकारी कारण लागणें, कारणाचें कार्यांत रूपांत होतांना विकृति न होणें, आणि निमित्त कारणानें उपादान कारणांत कार्य निर्माण केलें तरी निमित्त कारणहि उपादान कारणाशीं अभिन्न असणें हें कसें असतें तें सविस्तर व सोपपत्तिकपणें येथवर दाखविलें. त्याचा फलत: परिणाम म्हणून मूळ विषयाचा उपसंहार ज्ञानेश्वरानी केला आहे. त्याचा पुढें विचार करूं.

७. ते म्हणतात :– "तैसीये निर्मळें माझां स्वरूपीं । जो भूतभावना आरोपी । तेयासि तेंयाचांचि संकल्पीं । भूताभासू आहे ॥" निर्मल अशा माझ्या स्वरूपांत जो भूतभावनेचा आरोप करतो, भूताकार लादतो, त्यालाच त्याच्याच संकल्पांत भूताभास साहे. या ओवींत सप्रयोजक व हेतुगर्भ शब्द वापरून ज्ञानेश्वरानीं आपलें मत काटेकोररीतीनें मांडलें आहे. त्यांतील पहिला महत्त्वाचा शब्द

तो "निर्मळ" हा होय. निर्मळ म्हणजे एका द्रव्यांत दुसऱ्याची भेसळ नसणें. अशा या निर्मळ द्रव्याला निर्मळ असें सार्थ विशेषण लागूं पडतें. भेसळ म्हणजे घाण द्रव्याचीच भेसळ नव्हे, तर तद्भिन्न वस्तूची भेसळ ती भेसळच शुद्ध द्रव्याला मलीन बनविते. निर्मळ पाणी म्हणजे केवळ घाण अगर कचरा नसलेलें पाणीं ऐवढेंच नव्हे तर त्यांत वाळा, केशर, साखर वगैरेहि द्रव्याची भेसळ नसलेलें असें तें पाणी होय. निर्मळ दूध म्हणजे शुद्ध दूध कांहीं न मिसळलेलें दूध. तसें एकरूप असणाऱ्या ज्ञानांत अन्य पदार्थाची भेसळ होणें म्हणजे ज्ञान मलयुक्त होणेंच होय. पण शुद्ध ज्ञानांत मल असतो तरी कसला ? याचा विचार करितां सर्व प्रकारचें ज्ञान घेऊन पाहिलें तर ज्ञानांत ज्ञानभिन्न असा आकार तेवढा मल म्हणून दिसून येतो. निर्मळ ज्ञान झाल्याचा अनुभव तेव्हां येत नाहीं वा निराकार ज्ञानाची जाणीव होत नाहीं. होतें ते सविशेष, सविषय ज्ञान. शुद्ध ज्ञानांत हा विषय विशेषाचा मळ कुठून येतो हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; जो ज्ञाता हें ज्ञानस्वरूप पहातांना भूताकाराची कल्पना करतो त्याच्या कल्पनेंतच हा भूताकाराचा मळ अंतर्भूत असतो. जाणीव ही कल्पनेला सबाह्याभ्यंतर व्यापून असल्यानें कल्पनेंतील आकार जाणीवेंत प्रकट होतात. पण ते शुद्ध जाणीवेंत नसून संकल्पयुक्त जाणीवेंत असतात. हा संकल्पहि शेवटीं ज्ञानस्वरूपाची स्फुर्तिच असतो. त्या स्फुर्तीमुळेंच त्या शक्तीचे आविष्कार-रूप आकार जाणीवेंत प्रकट होतात. पण ते शुद्ध जाणीवेशी एकरूप नसल्यामुळे मल असे वाटतात वस्तुत: आकार देखिल ज्ञानरूपच. पण जोवर ते आकार-रूपानें प्रकटतात तोंवर ते शुद्ध जाणीवच म्हणून प्रकाशत नाहींत. पाण्याचाच वर्फ होतो, पण तो घनरूप अशा स्थितींत पाण्याहून भिन्न असा पाण्यांतच पण वेगळ्या आकारानें तरंगत रहातो. तो वितळल्यावर पाणी व वर्फ हा भेद नष्ट होतो; कारण मूळांत तो नसतोच. केवळ आकारभेदानें दृष्टि चकते. तेव्हां हे आकार संकल्पांत आहेत हें सांगण्यांत ते जाणीवेच्या बहिर्भूत आहेत असें म्हण-ण्याचा ज्ञानेश्वरांचा उद्देश नाहीं. हेंच पुढें स्पष्ट करताना ते म्हणतात :– "तेचि कल्पिति प्रकृति पुरे । आणि भूताभास आदींचि सरे । मग स्वरूप उरें एकसरें । निखळ माझें ॥" ती कल्पना करणारी ज्ञानस्वरूपाची प्रकृति म्हणजे स्वाभाविक शक्ति पुरी होते. आत्मज्ञानानें कृतकृत्य होते त्यावेळीं त्या वितळलेल्या वर्फाप्रमाणें साकार पदार्थहि आकार सोडून शुद्ध ज्ञानरूप होतात आणि भूताभास संपती; दिसेनासा होतो. या वर दिलेल्या ओवीत "आरोपी" आणि "भूतभावना" असे हेतुगर्भ शब्द वापरले आहेत. भूतांची भावना केल्यानें ज्ञान घेनीभूत होऊन विषयाकार भासतें, हेंच तें संकल्पाचें आरोप करणें म्हणजे आरोप लादणें होय घनीभूत होण्याची शक्ति मूळ स्वरूपांतच असते हें "प्रकृति" या शब्दानें ज्ञानेश्वर दाखवित आहेत. अन्यथा निराकार ज्ञानाचे साकार पदार्थ होणें ही गोष्ट विकृति

झाली असती. पण इथें तर आकार हे स्वाभाविक आहेत, ते स्वाभाविक शक्तीनेंच व स्वाभाविक इच्छेतच प्रकट होतात असेंच ज्ञानेश्वर सांगताहेत. आकार प्रकट करण्याची प्रवृत्ति शांत झाली कीं शक्तिच आपल्या मूल स्वरूपाशीं एकरूप होते. ज्ञान आणि जिज्ञासा म्हणजे जाणण्याची इच्छा ही एकरूप होतात. इच्छेचें उद्दिष्ट हेंच तिचें स्वरूप असल्यानें व तेंच प्राप्त झाल्यावर जाणण्याची इच्छाच ज्ञानरूप होतें. मग आकार प्रकटावेत कोठें ? इच्छेबरोबरच आकारहि ज्ञानस्वरूपांत ज्ञानरूप होऊन जातात. मग प्रकटते ती शुद्ध निर्विषय जाणीव. व्यवहारांत ती पूर्णहंतारूपानें प्रकटते. जोंवर साक्षात्कारी पुरुष देहधारी आहे तोवर व्यवहारांत त्याचें वर्तन या पूर्णाहंतेच्या स्वरूपाचें असतें. आकारभिन्नत्वानें त्याला तत्त्वभिन्नत्व वाटत नाहीं. आकारांचा परस्परांतील भेद जसा तात्विक नव्हे तसेंच ज्ञान व क्षेयविषय यामधील भेदहि तात्त्विक नव्हे. हें स्पष्ट करून दाखवितांना ते म्हणतात :– "जेयाचा उदयीं ज्ञेय बुडे । ज्ञातेनसी ।।" तिच्यापरी जिया ज्ञाना । शिवादि तृणावसाना । इया भूतव्यक्ती भिन्ना । नाडळती ।।" स्वरूपज्ञानाच्या उदयावरोबर ज्ञेय व ज्ञाता त्यांत बुडून जातात. मग अंतिम सत्य शिव व क्षुद्र असें गवत यांत भिन्नता आढळत नाहीं. तत्त्वतः पहाणारा मी जमा ज्ञानरूप तसे पहाण्याचे विषयहि ज्ञानरूप. मी ज्ञानहि आहे तसेंच ज्ञेयहि आहे, मीच भोक्ता, भाग्यहि मीच. या "मी" च्या मिठींतून कांहींच सुटत नाहीं. साऱ्याशीच तो एकरूप असतो. हेंच तत्त्व प्रकट करतांना उपनिषद म्हणतें :- "अहमन्नं, अहमन्नं, अहमन्नम् । अहमन्नादः अहमन्नादः, अहमन्नादः ।" मी अन्न आहे आणि त्याचवेळीं तें खाणाराहि मीच. व्यवहाराची भाषा सोडून बोलावयाचे तर मलाच मी खातो, माझाच उपभोग मी घेतो, असें म्हणावें लागेल. हीच पूर्णाहंता. हा "मी" सर्व भिन्न पदार्थांशीं अभिन्न असतो. भिन्न पदार्थांचा परस्पराशीं विरोध असला तरी या पूर्णहंतेशीं अविरोध अगतो. ही पूर्णाहंता व्यवहारांत दिसणारी शुद्ध जाणीवेची प्रतीति होय. ती वर वर निर्विषय दिसली नाहीं तरी वस्तुतः त्या जाणीवेंत भिन्नाकाराची प्रतीति होत नाहीं. हें सर्वांशीं एकरूप असणाऱ्या पूर्णाहंतेवरून दिसून येतें. म्हणजे आकार दिसत असूनहि ते ज्ञानरूप आहेत असा त्याचवेळीं प्रत्यय येतो. हेंच तें आत्म्याचें निर्मळ स्वरूप.

–o–

प्रकरण १९ वें

जगत्कारण प्रकृतीचें स्वरूप.

१. ज्ञानस्वरूपाच्या ज्या प्रकृतीमुळें ही संकल्परूप सृष्टि उत्पन्न होते तिचें स्वरूप आतां ज्ञानेश्वर सांगतात. ते म्हणतात :– "जिये नाम का प्रकृति । जे द्विविधा सांधीतली तुजप्रति । एकी अष्टभेदव्यक्ति । आणि जीवरूपा ॥ जिला प्रकृति असें नांव आहे, जी पुरल्यानर-शांत झाल्यावर भूताभास नाहींसा होतो असें सांगितलें ती दोन प्रकारची आहे हें यापूर्वीच सांगितलें आहे. एक आठ प्रकारची जडाकाररूप असलेली, तर दुसरी ज्ञातृशक्तिसंपन्न अशी जीवरूप. या दोन प्रकृतीच्या संयोगानेंच सारी सृष्टि शुद्ध जाणीवेवर आरोपित केली जाते. संकल्पामुळें जसा जीवाचा तसाच कार्यकारणसंघातरूप शरीराचा उद्भव होतो. असें पुढें "जीवत्व जेथौनि किरिटी । विश्व उठवितचि उठी ॥ या शब्दानीं ज्ञानेश्वर सांगतात. जीव जसा स्वाप्निक तसेंच त्याचें सिंहासन, राजदंड वगैरेहि स्वाप्निकच. दोघांचीहि एकच सत्ता. तसें जीव व शरीर ही दोन्ही संकल्पप्रसूत आहेत म्हणून त्यांचा परस्पराशीं संबंध संभवतो. महाकल्पाच्या शेवटीं सर्व भूतव्यक्ति या प्रकृतीला एक होऊन मिळतात. कल्पित आकार जसें कल्पनेच्या शेवटीं कल्पनेंत मिळून एकरूप होतात, तसें महाकल्प म्हणजे संकल्पाच्या कल्पनेची विश्रांति होय. त्यावेळीं संकल्पांतून प्रादुर्भूत झालेले सारे भूताकार पुनः त्वाच संकल्पांत एकरूप होऊन रहातात. यावरून उत्पन्न झालेले आकार शेवटीं आपल्याच मूळतत्त्वांत एकरूप होतात. आणि म्हणूनच ते प्रारंभींहि एकरूपच होते असे दिसून येतें. संकल्पाला पुरेशी विश्रांति मिळाल्यावर त्याचा जेव्हां पुनरुद्रेक होतो. त्यावेळीं लीन झालेले सारे भूताकार तसेंच पुनः प्रकट होतात. व यालाच उत्पत्ति–संहार याचें रहाटगाडगें म्हटलें जातें. ही जी प्रकृति ती आत्मरूपाची सहज–स्वभाविक प्रकृति आहे; कृत्रिम वा आगंतुक नव्हे. एकाद्या आत्मभिन्न तत्त्वामुळें आत्मस्वरूपांत सृष्टीची उत्पत्ति व संहार होत नसून ते आत्मरूपाच्या अंगभूत शक्तीनेंच घडून येतात असेंच ज्ञानेश्वर सांगतात. "नाना व देखणें नको । म्हणें मीचि मातें देखो । तरी आपेआप विखो । आपैसें असे ॥ जें अनादि दृश्यपणें । अनादिच देखणें । हें

आतां काय कोणें । रचूं जावें ॥" दृश्यहि स्वाभाविक व पहाण्याची इच्छाहि स्वाभाविक म्हणून देखणेंहि स्वाभाविक. तिथें दुसऱ्याचा संबंध वा आवश्यकता नाहीं. भूतसृष्टि ही आत्मस्वरूपाची प्रकृतिच करते या म्हणण्यानें आत्माच ती करतो, वा ईश्वर त्याचा कर्ता आहे असा विपर्यास होऊं नये म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात; लोहचुंबक लोखंडाला आकर्षून घेतो तिथें तो कोणती क्रिया-हालचाल करतो ? ना त्याला त्या क्रियेसाठीं हात, पाय, ना दोरीनें लोखंडाला बांधलेलें. केवळ लोहचुंबकाचीं स्वाभाविक शक्तिच लोखंडाला खेंचते. त्यांत लोहचुंबकाला कोणतेच श्रम करावे लागत नाहींत. आत्मस्वरूपांतील जाणण्याची इच्छारूप प्रकृति तीच ज्ञानस्वरूपांतील आकार असेंच खेंचून वर काढते व जाणीवेच्या समोर उभे करते. येथें जाणीवेला किंवा तिच्या जाणण्याच्या इच्छारूप शक्तीला कांहीं क्रिया करावी लागत नाहीं; कांहीं परिश्रम पडत नाहीं. सर्व कांहीं स्वाभाविकपणेंच अन्य निमित्त कारणाशिवाय आपोआपच घडून येतें. हाच येथील निष्कर्ष. याप्रमाणें ज्यावेळीं मी माझ्या प्रकृतीचा अंगीकार करतो म्हणजेच जाणीव संकल्परूप होते, त्यावेळीं भूतसृष्टि आपोआपच प्रकटूं लागते. संकल्प जोंवर निव्वळ शक्तिरूप आहे तोंवर तो आपल्या आधाराशींच एकरूप, एकात्म असा असतो. भिन्न म्हणून भासत नाहीं. पण ज्यावेळीं या शक्तीला आपल्या जाणण्याच्या शक्तीची जाणीव होते त्यावेळीं ती पूर्ण करण्याकरितां सृष्टीचा प्रादुर्भाव स्वाभाविकपणेंच होतो. असलेलेंच प्रकट करावयाचें, पहावयाचें असल्यामुळें तिथें ना प्रयत्न ना परिश्रम. अशा या स्वाभाविक प्रकृतीनें स्वाभाविकरीत्याच प्रकटणारे असे आकार विकृति नव्हेत तसेंच ते मूळस्वरूपहि नव्हेत. तर त्यामूळ स्वरूपाचे परिच्छिन्न आविष्कार आहेत. हें ध्यानीं घेतले म्हणजे आकारांतून हें निराकार तत्त्व गळून कां पडत नाहीं ? याचा उलगडा झाला. आकार निराळे व निराकार ज्ञाप निराळें अशी भिन्नत्वाची प्रतीति कां येत नाहीं याचाहि तसाच उलगडा झालां. तो करण्याकरितांच एवढा विस्तार करावा लागला. त्यावरून आतां ब्रह्माची व्याख्या स्पष्ट होते.

२. आकाराच्या होण्यानें ज्याचें निराकारपण नष्ट होत नाहीं तें ज्ञानस्वरूप म्हणजे ब्रह्म ही व्याख्या निष्पन्न झाली. याचाच सविस्तर विचार वर केला. पाण्याचें बर्फ झाल्यानें मूळ स्वरूप तें कांहीं बर्फ नव्हे. अन्यथा बर्फाच्या वितळण्यानें पाणी होतें असें म्हणावें लागतें. आणि तें तर असमंजस: वस्तुत: पाण्याचें तात्त्विक स्वरूप ना द्रवरूप, ना घनरूप ना वायुरूप हें आज भौतिक शास्त्रच सांगत आहे. विशिष्ट परिस्थितींत हें एकच तत्त्व बाष्परूप, द्रवरूप, व घनरूप असें भासतें. पण त्यामुळें त्याच्या तत्त्वांत फरक असा पडत नाहीं. वाफेच्या, पाण्याच्या किंवा बर्फाच्या रूपानें त्या तत्त्वाचा जन्म होत नाहीं. होतो तो फक्त

प्रकरण २० वें

प्रकृतिचें स्वरूप.
व्याप्ति, शक्ति व कार्य

१. ज्या इच्छारूप प्रकृतीमुळें चैतन्याचा चक्षु असा जीव आविर्भूत होतो. ती प्रकृति म्हणजे काय हें जाणणें अत्यावश्यक आहे. निराकार, निर्गुण, एकरूप, एकरस चैतन्यांत, चराचर जड–चेतन, स्थूल–सूक्ष्म असे अनंत भिन्न पदार्थ जिच्या मुळें उत्पन्न होतात, ती प्रकृति म्हणजे काय ? हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "हे कामाची मांडवी । मोहवनीची माधवी । जे प्रसिद्ध दैवी । माया ऐसी ॥ हे वाङमयाची वाढी । हे साकारपणा जोडी । प्रपंचाची धाडी । अभंग हे ॥ कळा एथौनि जालिया । विद्या इयाचि केलिया । इच्छा ज्ञान क्रिया । वियाली हे ॥ हे नादाची टांकसाळ । हे चमत्काराचें वेळाऊळ । किंवहुना सकळ । खेळु इयेचा ॥" ही प्रकृति म्हणजे कामाची–इच्छारूप संकल्पाची मंडपीच आहे. इच्छेची वेल या प्रकृतीच्या आधारानें फैलावते. इच्छा जिच्या आधारानें वाढते ती प्रकृति असा अर्थ येथें निष्पन्न झाला. कामाची जशी ही मंडपी आहे तसेंच इच्छेच्या वेलीला फुलाफलांनीं वहरून सोडणारी ही माधवी म्हणजे वसंत ऋतु तीच स्वतः आहे. इच्छेला नुसता आधारच नव्हे तर ती सफल करण्याचें कार्यहि प्रकृतिच करते. यावरून सारी सृष्टि निर्माण करणारी प्रकृति ही इच्छारूप आहे; आणि या इच्छेनें निर्माण केलेलीं विषयरूप फुलेंहि ही स्वतःच वसंतऋतु होऊन आपणच फुलविते. मोहाचें वन ती अशा रीतीनें निर्माण करते. जीवाला विषयामध्यें आकृष्ट करून आसक्त करून त्याला मुग्ध करणारी शक्ति म्हणजे प्रकृतिच होय. विषयांच्या वहरानें त्यांत दंग झालेला जीव आपलें स्वत्व विसरतो. विषयाला विषय व स्वतःला उपभोक्ता असें मानतो. आपलें मूळ स्वरूप जें उदास, अभोक्ता त्याचा त्याला विसर पडतो.आणि त्याचें कारण ही मोहमयी प्रकृतिच. चैतन्याला स्वाभाविक प्रकृतीनें स्वतःचें रूप जाणण्याकरितां ज्ञानांतील संकल्पशक्ति, ज्ञानांतील आकार ते विषय म्हणून प्रकट करते. पण हे प्रकट झालेले विषय ज्ञानरूप म्हणजे स्वरूप असें जाणण्याऐवजीं विषय हें आत्मभिन्न व भोग्य असें तो मानतों आणि

हा तर प्रकृतिचा नैसर्गिक प्रभाव आहे. ज्ञेयाकार तेज्ञान रूप म्हणून जाणणें हें प्रकृतीचें उद्दिष्ट असलें तरी परिच्छिन्न ज्ञान असलेला जीव या ज्ञानैश्वर्यानें मोहित होतो. स्वरूप जाणण्याकरितां तें त्याचेंच प्रदर्शन असूनहि विषय हे त्याला ज्ञानप्रकाश वाटण्याऐवजीं ते जड व उपभोग्य असे वाटतात. अशा प्रकारें तेंच चैतन्याला आवरणभूत होतात.

अशी ही प्रकृति कोण याचा खुलासा करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; कीं जिला दैवी माया कसें म्हटलें जातें ती हीच होय. ईश्वराची जी अचिंत्य शक्ति असे म्हणतात ती हीच. अशा प्रकारें ज्ञानेश्वर प्रकृतीचें निर्वचन करतात. या ओवींत श्वेताश्वेतरोपनिषदाचा अनुवादच दिसतो. तें उपनिषद म्चणतें :– "ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन् देवात्मशक्ति स्वगुणैर्निगूढाम् ।" ते ध्यानयोगाच्या योगानें देवाची आत्मभूत अशी स्वतःच्या गुणांनीं गूढ, अचिंत्य शक्ति पहाते झाले, या शक्तीचीं दोन वैशिष्ट्यें वरील उपनिषद मंत्रांत दिसून येतात. एक तर ही माया म्हणजे देवाची आत्मभूत शक्ति आहे. स्वरूपभूत शक्ति आहे; आणि दुसरें म्हणजे आपल्या गुणांच्या योगानें ही बुद्धीला हतबुद्ध करणारी गूढ शक्ति आहे. ज्ञानेश्वर वरील ओव्यांतून तेंच सांगत आहेत. तिचें आणखी सविस्तर वर्णन करून तें आबालसुलभ करण्याकरितां ज्ञानेश्नर पुढें म्हणतात; सारें वाङमय या प्रकृति मायेनें निर्भाण केलें आहे. वेद, शास्त्रें, पुराणें, इतिहास, कथा, कादंबऱ्या, नाटकें हा सारा वाणीचा विलास या प्रकृतीचीच करणी. वाङमय हे ज्ञानांतून सहज स्फुर्तीनें व स्वाभाविकपणेंच उत्पन्न होतें असाच याचा अर्थ. तेंच तत्त्व सांगतांना श्रुति म्हणते :– "तस्य निश्वसितमेतदृग्वेदः ।" त्याच्याच निःश्वासांतून ऋग्वेदादिक सारें वाङमय निर्माण झालें. यात दोन गोष्टी सांगितल्या आहेत; पहिली ही कीं वाङमय प्रयत्नावाचून सहज स्फूर्तीनें निर्माण होतें, व दुसरें म्हणजे वाङमय ज्ञानाची श्वेसनक्रियाच आहे. ज्ञानाचे प्राणच आहे. श्वासोच्छवासाशिवाय जसा प्राणी जगूं शकत नाहीं तसें ज्ञानहि वाङमयाविना जगूं शकत नाहीं. ज्ञानांतून सहजगत्या वाङमय कसें निर्माण होतें हें पहावयाचें असेल तर दृष्टि अंतर्मुख करून विचार कसे निर्माण होतात हें एकाग्र स्थिर चित्तानें पहावें म्हणजे असें दिसून येईल कीं विचार हें क्रियाजन्य नसून आपोआपच जाणीवेच्या कक्षेंत येऊन प्रकटतात. हस्तपादादिकांच्या क्रिया जशा इच्छानुवर्ती असतात, त्या अभावितपणें घडत नाहींत. तसें विचारांच्या बाबतींत नसतें. इच्छेनें अगर प्रयत्नानें आपणास पाहिजे तेव्हां व हवे तसे विचार निर्माण करतां येत नाहींत असाच अनुभव प्रत्येकाला येईल. विचार कोठून तरी वहात येतात व ते आइते तयार असे विचारच आपण कांहींहि न करतां आपल्या जाणीवेंत प्रकट होतात. प्रतिभासंपन्न

पुरुषाप्रमाणेंच हे विचारप्रवाह सामान्य माणसाच्या जाणीवेंतूनहि वहात असतात. प्रतिभासंपन्न पुरुष त्याची नोंद करतो, ते जतन करतो, प्रकट करतो, एवढाच विशेष. हेंच तत्त्व सांगतांना इमर्सन् म्हणतो :- "Genius is the repositery of our rejected thoughts" आम्ही अव्हेरिलेल्या विचारांचा सांठा करणारी बुद्धि म्हणजेच प्रतिभा होय. आजवर जगांत जेवढें म्हणून विचार प्रकट झाले ते सारें प्रत्येकाच्या जाणीवेसमोरून गेले आहेत. ज्यांनीं त्यांची नोंद केली असे तुरळक प्रतिभासंपन्न ठरले. पण ते विचार कांहीं त्यांची निर्मिति नव्हे. फक्त स्वीकृति मात्र आहे. यावरून वाङ्मयरूप विचारधन हें ज्ञानाच्या प्रकृतिगतच आहे, हें ज्ञानेश्वरांचें विधान सिद्ध व स्पष्ट होतें. विचार-सादृश्य शोधूं गेल्यास परस्परांशीं संबंध नसलेल्या म्हणूनच एकमेकांना अज्ञात असलेल्या अनेक विचारवंतामध्यें सांपडेल.

२. एक गमतीची गोष्ट म्हणून इथे सांगाविशी वाटते. कविश्रेष्ठ रवींद्रनाथ टागोर यांना मराठी भाषा अजिबात अवगत कव्हती. त्यांच्या आणि ज्ञानेश्वरांच्या विचारांत विलक्षण असें साम्य आढळतें. नमुना म्हणून उदाहरणें येथें देत आहे. गीतांजलींत रवींद्रनाथ लिहितात :- "सब वासना यावे आमार थेमे । मिली गयी तोमार एक प्रेमे ॥" माझ्या सर्व वासना तुझ्या प्रेमांत मिळून गेल्यावर थांबतील, शांत होतील. ही काव्यपंक्ति म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्या "प्रवृत्तिः गंगा स्थिरावे । सागरीं जियें ॥" या पंक्तीचें सहिसहि भाषांतरच वाटावें इतकें त्या विचारांत आमूलाग्र सादृश्य आहे. एका व्याख्यानांत रवींद्रनाथ म्हणतात :- "At one end the river has attaind the ocean but at the other end she is ever attaining it" हें वचन ज्ञानेश्वरांची ओवी "परि ठाकिलियाहि सागर । मागीलहि यावा अनिवार । तिये गंगेचिये ऐसा पडिभर । प्रेमभावां ॥" किंवा, "मिळोनि मिळतचि असें । समुद्रीं गंगाजळ जैसें ॥" या ज्ञानेश्वरांच्या वचनांचें तें रवींद्रांचें वचन भाषांतरच नव्हे काय ? गीता व वायबल् यांच्यांतील अनेक सादृश्यें कित्येकांनीं काढून दाखविलीं आहेंत. साक्षात्कारी पुरुषांच्या विचारांतील एकतानता तर याहूनहि आश्चर्यजनक आहे. डॉ. भगवानदास यानीं आपल्या Essential unity of all religions या ग्रंथांत व ऑल्डस हक्स्ले या ग्रंथकारानें आपल्या Perenial Philosoply या ग्रंथांत शेंकडों वचनें संगृहित केलीं आहेंत. तीं पहातां ज्ञानेश्वरांच्या विधानाला तो पुरावाच होईल, असो.

३. आतां यापुढें प्रकृतीचें स्वरूप अधिक स्पष्ट करतांना ज्ञानेश्वर तिचा दुसरा विशेष सांगतात. ही प्रकृति साकारपणा जोडते; साकारपणा हीच तिची

मिळकत. तिचाच उपभोग पुरुष घेतो. यावरून निराकारांत आकार प्रकट करणारी शक्ति म्हणजेच प्रकृति असें दिसून येतें. या आकारामुळेंच प्रपंचाची अखंड निर्मिति चालूं असते. यालाच अभंग धाडी असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. अशी ही प्रपचांची धाड–सर्वस्व लुटण्याची क्रिया–आत्म्याचें सर्वस्व लुटतें. जीवात्मा मूलत: अपरिच्छिन्न, निराकार, स्वतंत्र, नित्यमुक्त असा ज्ञानरूप असूनहि या आकाराच्या मोहांत गुरफटून स्वत:ला परिच्छिन्न, साकार, पराधीन, बद्ध असा मानतो व ज कधींहि गमावलें न जाणारें असें स्वत:चे स्वरूप गमावले असें मानतो व शिणतो. ज्ञानेश्वरांनीं या संबंधांत दिलेला शुक-नलिकेचा दृष्टांत समर्पक परिचित असा आहे.

४. ही प्रकृती वाङ्मय व आकारच तेवढे निर्माण करते असें नव्हे तर ज्यांत निर्भेळ निस्वार्थ आनंद मिळतो, सत्याचें न कळत दर्शन घडतें, क्षणिक कां होईना पण स्वरूपानंद प्राप्त होतो त्या सर्व कलाहि प्रकृतीपासूनच निर्माण होतात. यामुळेंच भौतिक सृष्टीच्या पलीकडे अगर पाठींमागेंहि आधारभूत अशी सत्यसृष्टि असल्यांचा प्रत्यय विचारी माणसांना येतो. अन्यथा सत्याचा शोध वा सौंदर्याचें दर्शन यानीं होणारा उत्कट आनंद कसा व कां होतो याचा उलगडाच करतां येणार नाहीं. संगीतांत नुसताच ध्वनि आहे. त्याच्या विशिष्ट आकारांत तल्लीन करण्याचें सामर्थ्य कसें आले आहे हें भौतिक शास्त्रानें त्या स्वरांचें पृथक्करण करून उलगडा करतां येणार नाहीं. चित्रकला व शिल्पकला यांचेंहि असेंच. त्यांतील सौंदर्य भौतिक नाहीं हें ढोवळ बुद्धीलाहि दिसून येतें. यामुळेंच सौंदर्याची व्याख्या करणें आजवर अशक्य ठरलें आहे. करावी ती व्याख्या अपुरी व विपर्यास करणारी अशी होते. अशीच कबुली ती करण्याचा प्रयत्न करणारा देईल. यावरून सौंदर्य हें बुद्धिगम्य तत्त्व नाहीं तर तें आत्मगम्य असें आत्मस्वरूपच आहे हें मान्य करावें लागतें. अधिभौतिक तत्त्वाची प्रतीति आणून देणाऱ्या कलाहि प्रकृतिच निर्माण करते. एरव्ही कलेचा आनंद कसा व कां होतो, कलेचा विषय काय याचा उलगडाहि होणार नाहीं, व कलेपासून होणारा आनंद असमंजस मानावा लागला असता. कलेंत जड, उपभोग्य विषय जसें असत नाहींत तसेंच तिचें स्वरूपहि बुद्धिगम्य नाहीं. होणारा आनंद केवळ जाणवतो; त्याचें स्वरूप व कारण मात्र कळत नाहीं. यावरून तो भौतिक नाहीं हें सिद्ध होतें. विषयामध्यें बद्ध करणारी प्रकृतिच कलेंत मुक्तिसौख्याची वानगीदाखल झलक दाखविते. कला जरी इंद्रियद्वारा आनंद देते तरी त्यांत इंद्रियांना आनंद होत नाहीं. कला इंद्रियातीताकडे अंगुलिनिर्देश करते.

५. अशा या कलाप्रमाणेंच सर्व प्रकारच्या विद्या ही प्रकृतिच निर्माण

करते. सारीं शास्त्रें हीं ज्ञानरूपांत असलेलीं सत्यें परिच्छिन्न जाणीवेसमोर उभी करते. सत्यें जरी स्वयंभू असलीं तरी तीं जाणण्याकरितां बुद्धीला स्वत:चा विसर पडून सत्याशीं एकरूप व्हावें लागतें. म्हणजेच बुद्धीला स्वत:च्या शक्तीनें वा प्रयत्नानें सत्याचा शोध लागत नसून, जेव्हां बुद्धि सत्याचा साक्षात्कार होण्याकरितां आपला व्यापार थांबविते त्याचवेळीं सत्याचा प्रकाश प्रकट होतो. निवळ तर्कशास्त्रानें कोणतेंहि सत्य हुडकून काढलें जात नाहीं.

तत्त्व प्रकट झालें कीं अनुभवाशीं त्याची सुसंगति लावणें एवढेंच बुद्धीचें काम. एरव्हीं निरपवाद ठरलेले नियमहि निव्वळ युक्तिवादानें हुडकून काढतां येत नाहींत, हें ते नियम युक्तिवादानें हुडकून काढूं गेल्यास चट्दिशीं ध्यानीं येतें. साधा गुरुत्वाकर्षणाचा नियम घेतल्यास फळ पडण्यापासून तों गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमापर्यंत बौद्धिक पायरी पायरीनें तेथें जाऊन पोंचतांच येत नाहीं. जन्माला येणारें मूल जसें सर्व अवयवासह संपूर्ण असेंच जन्मतें; त्याचे हातपाय शीर, धड हीं जशीं जोडावी लागत नाहींत तसेंच सत्यहि संपूर्ण सजीव म्हणून एकदमच प्रकट होतें. विचारानें सत्याचा एक एक अवयव जोडून मग संपूर्ण असें सत्य निर्माण करतां येत नाहीं. अशीं स्वयंभू तत्त्वें प्रकट करणारी ही आत्मस्वरूपाची प्रकृतिच आहे. यावरून ज्ञानवैभव प्रकट करणारी, आनंदवैभव प्रकट करणारी प्रकृति ही आत्मस्वरूपाची स्वाभाविक शक्तिच आहे असेंच दिसून येतें. आणि तें आत्म्याच्या ज्ञानस्वरूपाशीं जुळणारें पण आहे. ज्ञान हें प्रकाशरूप असल्यामुळें प्रकाशित करणें, प्रकट करणें हेंच त्याचें कार्य. शास्त्र असो, कला असो, वा अर्थशून्य वाटणारी भौतिक सृष्टि असो, या प्रत्येकांतून प्रत्येकाच्या रूपानें हा फाकतो आहे तो ज्ञानप्रकाशच. त्यामुळें ही जडात्मक वाटणारी प्रकृति वस्तुत: जडाकार प्रकट करणारी ज्ञानशक्तिच आहे. हेंच वरील वर्णनांतून ज्ञानेश्वर स्पष्टपणें सांगत आहेत.

६. यापुढें या सांख्यांचें संकलित व तात्त्विक स्वरूप सांगतांना ज्ञानेश्वर आपल्या वर्‍हर्थसूचक अशा मोजक्या शब्दांत सांगतात कीं या प्रकृतीपासूनच इच्छा, ज्ञान आणि क्रिया उत्पन्न होतात. या ठिकाणीं हा सांगितलेली अनुक्रम हेतुगर्भ आहे. ज्ञानस्वरूपांत असलेली स्वाभाविक अशी जाणण्याची इच्छा प्रथम स्फुरते. त्या इच्छेनें विषयाकार प्रकट केले कीं ते जाणीवेच्या प्रकाशांत प्रकाशित होतात व हेंच तें उत्पन्न होणारें ज्ञान—म्हणजे साकार, सविषय ज्ञान. मुलज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाही. तें अनादिनिधन आहे; हा वेदांताचा मुलभूत सर्वप्रथम सिद्धांत आहें. म्हणून प्रकृतीपासून उत्पन्न होणातें ज्ञान हें विषयविशिष्ट ज्ञान होय; स्वरूपभूत ज्ञान नव्हे हें उघड होतें. इच्छेनुसार प्रकट झालेले ज्ञानाकार

विषय म्हणून पुन: इच्छेच्या ज्ञानरूपापुढें उभे राहिले कीं मग त्यांच्या हानोपादानाकरितां म्हणजेंच स्वीकार त्यागाकरितां ज्ञानाची होणारी नैसर्गिक हालचाल म्हणजेच क्रिया होय. या तिन्ही शक्ती एकरूप झाल्या म्हणजेच ती प्रकृति तत्त्व होते. ज्या तत्त्वामध्यें इच्छा ज्ञान क्रिया हे तीन घटक आहेत ती प्रकृति स्वत: जड असूं शकत नाहीं, कीं भ्रमोपादानहि असूं शकत नाहीं; हें इच्छा ज्ञान क्रिया यांच्या स्वरूपावरूचच सिद्ध होतें. मग इच्छा-ज्ञान-क्रियायुक्त प्रकृति ही चैतन्याचीच असली वाहिजे असेंच मानणें भाग पडतें. यापुढें ज्ञानेश्वर सांगतात कीं ही प्रकृति इतकी विचित्र आहे वुद्धि गुंग करणारी आहे कीं ज्याची ती प्रकृति त्याच तत्वांत त्या तत्त्वाच्या विरुद्ध असा आकार प्रकट करते.

७. आत्मा तर नि:शब्द. कारण ध्वनि हाहि एक इंद्रियायग्राह्य आकारच आहे. निराकारांत-मूल स्वरूपांत त्याचें आस्तित्व अशक्यच. पण प्रकृतीच्या कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुम् अशा अमर्याद सामर्थ्यानें ही अशक्य गोष्टहि घडून येते. नि:शब्द आत्म्यांत ध्वनीचे अनंत आकार टांकसाळीप्रमाणें प्रकृतिच पाडते. द्रव्यावर आकारच तेवढा लादला जातो. पण तो द्रव्याच्या स्वरूपाशीं विरुद्ध व विसंगत असत नाहीं. पण या प्रकृतीच्या टांकसाळींत निराकार द्रव्यावरच तद्विरुद्ध असा आकार लादून साकार नाणें पाडलें जातें. मग या साकार नाण्यांनीं निराकार आदिशून्याचा गाभारा भरला जातो. निराकारांत आकार कल्पनेमुळें निर्माण होतात. कल्पना ही ज्ञानाची स्वभाविक शक्ति आहे. हें ध्यानीं घेतलें कीं या रूपकाचा सुरेख उलगडा होतो. निराकाराच्या द्रव्यावर आकार लादला तरी निराकार कांहीं साकार होंत नाहीं तर ते केवळ साकाराच्या प्रकटीकरणाला आधारभूत होतें हें आदिशून्याच्या गाभाऱ्यांत साकाराचीं नाणीं सांठविली जातात या विधानानें सिद्ध होते.

८. ही प्रकृति जशी नादाची टांकसाळ आहे तशीच ती चमत्कारांचा अजवखानाहि आहे. त्यामध्ये जें जें पहावें तें तें चमकारिक अशक्य असंभवनीय वाटावें. तें कसें तें वरील टांकसाळीच्या दृष्टांतावरून दिसून आलें आहे. या सर्व वर्णनाचा समारोप करून या प्रकृतीचें उद्दिष्ट सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; सारी सृष्टि हा प्रकृतीचा खेळ आहे. या खेळांत दोन गोष्टी अंगभूत असतात. एकतर तो खेळ केवळ आनंदाकरितां आणि आनंदांतूनच उद्भवतो. व दुसरें हे कीं त्याला विशेष श्रम पडत नाहींत. सहजगत्या होणाऱ्या क्रियेलाच खेळ किंवा क्रिडा असें म्हटलें जातें. यावरून सृष्टीची उत्पत्ति आत्मस्वरूपाच्या आनंदरूप प्रकृतींतून आनंदाकरितांच तसेंच कोणताहि परिश्रम न करतां, सायास न घेतां होते असें

दिसून येतें. हाच ज्ञानेश्वरांचा चिद्विलासवाद, सृष्टीच्या उत्पत्तीचें प्रयोजन जसें आनंद असेंच तिचें पर्यवसानहि आनंदच होय.

९. जीवांना त्रास देण्याकरिता, शिक्षा भोगविण्याकरितां म्हणजेंच कर्म-फळ देण्यासाठीं सृष्टीची उत्पत्ति व रचना आहे हा नैतिकशास्त्राचा ढोवळ पण समाजोपयोगी दृष्टिकोण आहे. तात्त्विक दृष्टया दु:खमय वाटणारी ही सृष्टि हा उत्फुल्ल आनंदच आहे हें चिद्विलासदादानेंच दाखऊन दिलें आहे. हें समजून घ्यावयाचें असेल तर एकादें शोकपर्यवसायी नाटक पहाताना डोळ्यांना अश्रूंची संतन धार लागलेली, गळा दाटून आलेला, मधून मधून हुंदकेहि फुटताहेत खरो-खर दु:खच भोगीत असल्याचीं सर्व लक्षणें तेथें अनुभवीत असतांहि तें नाटक पाहून आलेला आपण दु:ख भोगून आलों असें मात्र मानीत नाहीं उलट प्रयोग अत्यंत वहारदार झाला, पैसे खर्चल्याचें पुरेंपूर समाधान मिळालें असाच त्याचा अभिप्राय असतो. दु:खाचीं चिन्हें दिसत असतांहि तेथें सुख कां व कसें याचा विचार केला कीं दु:खमय वाटणाऱ्या सृष्टींतहि आनंदच उसळला आहे असेंच दिसून येईल. नाटक पहात असतां आपण दिसतें तसेंच आहे असें मानीत नाहीं. तर जें नसतें तें दाखविण्याचा अभिनय करून तें तसें आहे असें दाखविलें जातें, भासविलें जातें. हाच कलाविलास. अभिनयाच्या आकाराला अनुरूप अशी प्रति-क्रिया व्यक्त करण्यांत आनंदप्राप्ति असते अशी प्रतिक्रिया व्यक्त करणाराच तो रसिक मर्मज्ञ होय. नाटक ज्याला खरीखुरी घटना वाटेल त्याला जसा त्यांतून आनंद मिळणार नाहीं; तसेंच नाटक मिथ्य आहे, दुष्यंत हा दुष्यंत नसून अमका तमका नट आहे, म्हणजे पात्राऐवजीं ज्याला नट कोण याचीच प्रतीति येत असेल त्यालाहि नाटकाचा आनंद होणार नाहीं. रंगमंचावर मृत्यु पावलेला अजून जिवंत आहे, कटयार भोंसकलेली व्यक्ति वस्तुत: जखमी नाहीं हें जो पहात राहील त्यालाहि त्यांतून आनंद मिळणार नाहीं. तसेंच या प्रपंचरूप नाटकांत घडणाऱ्या गोष्टी हा ज्ञानाचा कलाविलास आहे. वस्तुत: जसें नाहीं तसें तें आहे असें भास-विण्याचा अपूर्व अभिनयाचा असा कलाविलास आहे. म्हणून त्या कलेंतील कौशल्याकडे, नैपुण्याकडे, चातुर्याकडे जो पाहील त्याला दु:खमय प्रसंगांत दु:ख भोगण्याची चिन्हें स्वत:त प्रकट होऊनहि त्याला त्यांत आनंदाचाच अनुभव येईल. जो या प्रपंचाला खरेंखुरें अंतिम सत्य असेंच मानेल अगर जो प्रपंचाला मिथ्या मानील त्या दोघांनाहि प्रपचांत प्रकटलेल्या आनंदाचा आनुभव येणार नाहीं. तेव्हां सारें विश्व हा ज्ञानरूप प्रकृतीचा नाटयविलास आहे असें सांगून ज्ञानेश्वर आपल्या चिद्विलासाचें स्वरूप येथें प्रकट करीत आहेत.

—o—

प्रकरण २१ वें

पराप्रकृति, अधिदैव, क्षेत्रज्ञ, पुरुष, जीव भिन्न नांवें, एकचतत्त्व.

१. प्रकृतीचें वरील वर्णन परा व अपरा या तिच्या दोन्हीं रूपांनाहि सारखेंच लागूं पडणारें आहे. हें ध्यानीं घेतलें कीं, अधिदैव म्हणून ज्याची व्याख्या ज्ञानेश्वरानीं केली ती पराप्रकृतिच होय असे दिसून येतें. तसेंच येथें कांहीं संदिग्धताहि राहूं नये म्हणूनच ज्ञानेश्वरानीं शेवटीं प्रकृतीचा क्षेत्रज्ञाशीं केलेला समन्वयहि विचारांत घेतला पाहिजे. म्हणजे अधिदैव हाच परा प्रकृति व क्षेत्रज्ञ पुरुष हेंहि त्याचें स्वरूप निश्चितपणें सिद्ध होईल. त्याकरितां चौदाव्या अध्यायांतील ज्ञानेश्वरांच्या वचनांचा येथें विचार करू. संदर्भाला उपयुक्त तेवढाच ओव्यांता विचार येथें कर्तव्य आहे. "आणि महद्ब्रह्म। हें इथें ऐसें नाम। जे महदादिविश्राम। शालिका हे ॥ विकारा बहुसैं थोरी। अर्जुना हेचि करी। म्हणोनि अवधारी। हें महद्ब्रह्म ॥ अव्यक्तवादमतीं। अव्यक्त ऐसी वदंती। सांख्याचिया प्रतीति। प्रकृति हेचि ॥ वेदांतीं इयेतें माया। म्हणिजे प्रज्ञाराया। केति बोलों वायां। अज्ञान हेंगा ॥ आपुला आपणेया। विसरु जो धनंजया। तो गा रूप येथा। अज्ञानासीं ॥ पैं जागरू ना स्वप्न। ना स्वरूप अवस्थान। ते सुपुप्ति घन। जैसी होय ॥ पैलू खांबू का पुरुखु। ऐसा निश्चयों नाहीं एकु। काई नेणों अवलोकु। देखतसें ॥ तेवि नस्तु जैसी असे। तैसें कीर न दिसें। परि कांहीं अनारिसें। देखिजेना ॥ ना राती ना तेज। तिये संधीं जेवीं सांज। तेवि विरुद्ध ना निज। ज्ञान आथि ॥ ऐसी कोणी एकी दशा। तिया वादु अज्ञान ऐसा। तिया गुंडाळलिया प्रकाशा। क्षेत्रज्ञु नाम ॥ अज्ञान थोरीये आणिजे। आपणापें तरी नेंणिजे। तें रूप जाणिजे। क्षेत्रज्ञाचें ॥ हाचि उभययोगु। वुझैं वापा चांगु। सत्तेचा नैसर्गु। स्वभावो हा ॥ आत्मस्वरूपाची परा प्रकृति जो जीव तोच अधिदैव हें दाखविण्याकरितां वरील ओव्यांत ज्ञानेश्वरानीं त्याला क्षेत्रज्ञ व त्याला क्षेत्रज्ञरूप देणारी प्रकृति यांचें केलेलें वर्णन अधिदैवाचें स्वरूप समजून घेण्यास उपयुक्त व आवश्यक आहे त्यांत ज्ञानेश्वर म्हणतात; महद् ब्रह्म असें गीतेंत ज्याला म्हटलें तें सप्रयोजक व सार्थ आहे.

महदहंकाराहि सर्व प्राकृतिक तत्त्वांची ती खाणच आहे, म्हणूनच तिला येथें महद्ब्रह्म म्हटलें आहे. तिचें स्वरूप व कार्य सांगतांना ते म्हणतात, एकरूप असणाऱ्या ज्ञानस्वरूपांत बुद्धीला भासणारे विकार हीच निर्माण करते. त्यांना थोरवी आणते. या विकारांना ना मर्यादा ना इयत्ता हीच विकारांची थोरवी. अनंत विकार निर्माण करणारी प्रकृति ही तशीच अनंतशक्तिमती असली पाहिजे. यासाठींच तिला महद्ब्रह्म म्हणजे मोठें ब्रह्म असें म्हटलें आहे. पण तें वरील अर्थानें मात्र ब्रह्मापेक्षां प्रकृति मोठी या अर्थानें नव्हे. मागें सांगितल्याप्रमाणें निराकाराला आकारच नसल्यामुळें आकारावर अवलंबून असणारा विस्ताराचा मोठेपणा अगर सूक्ष्मपणाहि त्यांत असत नाहीं. लहान, मोठें या कल्पनाच तिथें तत्त्वाला लागूं पडत नाहीं. त्या विसंगत होतात. म्हणून ज्याला विस्तार नांवाचा आकारच नाहीं. त्या ब्रह्मापेक्षां हें अनंत विस्ताराचें विश्व निर्माण करणारी प्रकृति मोठी म्हटली आहे. ती बुद्धीच्या विस्ताराच्या कल्पनेच्या अपेक्षेनें, तत्त्वांच्या स्वरूपाच्या तुलनेनें नव्हे. अशा प्रकारें प्रकृतीचें स्वरूप व कार्य सांगितल्यावर निरनिराळ्या मतांमधून तिचा उपयोग कसा करून घेतला आहे हें दाखवितांना तीन चार तत्त्वज्ञानाचा–मतांचा उल्लेख करून या प्रकृतीचें स्थान निर्दिष्ट करीत आहेत. हेंच तत्त्व इतर तत्त्वज्ञानीं भिन्न भिन्न प्रकारांनीं व भिन्न अशा नांवांनीं मांडलें असलें तरी त्या सर्वांत वर वर्णन केलेलें तिचें तात्त्विक रूप अनुस्यूत असल्यामुळें या सर्व तत्त्वज्ञानांचा समन्वय आपल्या व्यापक व सर्वसमावेशक तत्त्वज्ञानांत होतो; इतरांचा परस्परांशीं विरोध असेल पण आपल्या मताशीं तें अविरुद्ध व उपकारकच आहे असें ज्ञानेश्वर दाखवितात.

२. अव्यक्तवादांत अव्यक्त म्हटलें जाणारें तत्त्व ही प्रकृतिच होय. प्रकृतीप्रमाणेंच इतर अनेक तत्त्वें व वस्तु अव्यक्त असतील पण तत्त्वज्ञांच्या दृष्टीनें खरें अव्यक्त ही प्रकृतिच होय. कारण अव्यक्त असणारे इतर पदार्थ या मूळ प्रकृतीपासूनच उत्पन्न होतात. व त्या मूळ प्रकृतींतच लीन होऊन समाविष्ट होतात. याचाच उल्लेख करतांना गीताकारहि म्हणतात; अव्यादाद् व्यक्तय सर्वाः। साऱ्या वस्तू अव्यक्तांतूनच व्यक्तत्वास येतात. अव्यक्त म्हणून ज्याचें ज्ञान होतें, ते पदार्थ अव्यक्त म्हणून जाणल्यानें व्यक्त होतात. मूळ प्रकृति मात्र सदैव अव्यक्त असते. तिला अव्यक्त म्हणूनहि बुद्धीला जाणतां येत नाहीं. प्रकृति ही जाणण्याचा आश्रय आहे. इतर पदार्थाप्रमाणें जाणण्याचा विषय नव्हे. म्हणूनच खरें अव्यक्त म्हणजे प्रकृतिच होय.

३. याच अव्यक्ताला सांख्यशास्त्रकार त्रिगुणात्मक जडरूप प्रकृति असें म्हणतात. वस्तुतः ही प्रकृति जडरूप नाहीं, पण बौद्धिक विचाराला या जडरूप

प्रकृतीच्या पलीकडे जातांच येत नाही. सांख्यांनीं जाणून बुझून तत्त्वज्ञान हें बौद्धिक कक्षेंत ठेवल्यामुळे प्रकृति ही त्यांना जड मानावी लागली. जड मानल्या. मुळेंच ती पुरुषाहून भिन्न व तिचा पुरुषासी संबंध अशक्य अशी त्यांना दाखवावी लागली पण प्रकृति-पुरुषाचें विवेकज्ञान झालेल्याला प्रकृति दिसतच नाहीं, दिसतें तें आत्मरूप हे पारमार्थिक ज्ञानच यथार्थ ज्ञान होय. यांतच सांख्याच्या तत्त्व-ज्ञानाचें पर्यवसान आहे. यथार्थ ज्ञानाला दिसलेलें रूपच सत्य मानणें भाग आहे. बौद्धिकदृष्ट्या मानलेली प्रकृति हे बीजगणित सोडविण्याकरितां घेतलेल्या अक्षरा-प्रमाणें आहे. उपयोग संपतांच या गृहित कृत्याचा त्याग करावा लागतो. त्याप्रमाणें सांख्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें अंतिम व शुद्ध स्वरूप पहातां प्रकृति ही जडरूप नसून तें जडाकार भासणारें चैतन्यच आहे असेंच सिद्ध होतें.

४. याच तत्त्वाला वेदांतांत माया किंवा अचिंत्य शक्ति म्हटलें जातें. ज्या शक्तीला मर्यादा आहे, जिचें आकलन होऊं शकतें तिला स्वतंत्र नांव, रूप देतां येतें. जसें वाफेची शक्ति, विजेची शक्ति, चुंबकाची शक्ति वगैरे वगैरे इथें त्या शक्तीचें स्वरूप व कार्य हीं प्रत्यक्षगम्य तसेंच बुद्धिगम्यहि आहेत. वाफेंत शक्ति कशी कां निर्माण होते हें सांगतां येतें व सांगितलें तर समजतेंहि पण निराकार एकरस ज्ञानरूपांत तद्विरुद्ध जड तु:खमय प्रकृतीचा-प्रपंचाचा प्रादुर्भाव कां व कसा झाला हे जाणणें बुद्धीच्या शक्तिपलीकडे आहे. म्हणून अशा अगम्य शक्तीला वेदांत्यांनीं माया, अचिंत्य शक्ति म्हटलें आहे.

५. वर तीन प्रकारांनीं वर्णन केलेलें तत्त्व वस्तुत: आहे तरी काय? आणि तें तिघांना तीन प्रकारें भासतें तें कां कसें ? हें सांगतांना ज्ञानेश्वर आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या अंतर्गाभ्याचाच उपन्यास करीत आहेंत. ते म्हणतात कोण तत्त्वज्ञ या तत्त्वाला काय म्हणतात याबद्दल किती वेळ बोलूं ? वस्तुत: तें काय आहे एवढें सांगितलें कीं पुरें. तेव्हां तें काय आहें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; कीं या तीन तत्त्वज्ञांनीं भिन्न भिन्न नांवांनीं उल्लेखिलेले हें तत्त्व म्हणजे अज्ञान होय. आतां अज्ञान शब्द कानीं पडतांच त्याचा नित्य परिचित अर्थच त्यांना इथें अभिप्रेत आहे असें वाटून अर्थविपर्यास होण्याची फार मोठी संभावना आहे. प्रचारांत असलेले शब्दच शास्त्रज्ञ विशिष्ट अर्थानें वापरतात. तें ध्यानीं घेतलें नाहीं तर त्याचें मत तर समजणार नाहींच पण विपर्यास मात्र नक्कीच होईल. तसा तो होऊं नये म्हणून त्याचेंच विवेचन ज्ञानेश्वरच या ठिकाणीं करीत आहेत. आपल्या सर्व ग्रंथांतून ठिकठिकाणीं त्यानी त्याचा उपयोग केला आहे.

६. या ठिकाणीं ते म्हणतात कीं हें जें अज्ञान म्हणून सांगितलें तें ज्ञान-

स्वरूपाला प्रतिबंधक व आवरक असें भावरूप अज्ञान नव्हें किंवा ज्ञानाचा अभाव म्हणजे जें अज्ञान तेंहि नव्हे. तर ज्ञानस्परूपाला स्वत:चाच विसर म्हणजे जाणीव नसणें हें त्या अज्ञानाचें रूप. येथें विसर हा शब्दहि थोडा घोटाळा निर्माण करणारा आहे. विसर या शब्दाचा सर्वसामान्य अर्थ म्हणजे माहित असलेली पण सध्या जाणीवेसमोर नसलेली स्मृति असा असतो. पण त्या अर्थानें विसर हा शब्द येथें अभिप्रेत नाहीं. जेयें ज्ञानविषय ज्ञानभिन्न असतो तेथें त्या विषयाचें ज्ञान झाल्यावर ज्ञान झाल्याची स्मृति उत्पन्न होते. याच संदर्भात तिचा विसरहि पडूं शकतो. पण स्वत: ज्ञानाला मात्र नव्यानें ज्ञान झाल्याचा अनुभवच येत नसल्यामुळें स्मृतीची उत्पत्ति व लोप ही दोन्हीहि सारखीच असंभवनीय असतात. ज्ञानाला विसर पडावयाचा तर तो ज्ञानाचाच पडला पाहिजें. कारण तिथें ज्ञानभिन्न असें ज्ञेयच नाहीं. ज्ञानाला जर स्वत:चा विसर पडला तर ज्ञान व विसर या दोन्हीहि गोष्टीचें ज्ञान असूं शकणार नाहीं. म्हणजे स्वरूपभूत ज्ञान व त्याचा विसर ही दोन्हीहि अज्ञात रहातील. व्यवहारांत जेव्हां विसर पडतो त्यावेळीं विसराचा विषय प्रत्यक्ष आठवत नसला तरी विशिष्ट गोष्टीचा विसर आपणास पडला आहे हा अनुभव सर्वांना येतो. विसर कशाचा पडला हें जर समजलें नाहीं तर कोणत्याहि स्तृतीनें विसर जावयाला पहिजे. पण तसें होत नाहीं विवक्षित गोष्टीची स्मृति जागृत करतांना अनेक भिन्न स्मृती जाणीवेसमोर उभ्या रहातात. पण आपणाला पाहिजे ती स्मृति ही नव्हें म्हणून बुद्धि तिचा अव्हेर करते. यावरून विसरांतहि, विसर विशिष्ट विषयाचाच आहे हें ज्ञान असतेंच. मग ज्ञान स्वरूपाला स्वत:चाच विसर कसा पडूं शकेल? आणि पडतो असेंच घडीभर मानलें तरी विसराचा विषय जें आत्मरूप तोच विशिष्ट विषय आहे हें ध्यानीं आल्याशिवाय रहाणारच नाहीं. कारण ज्ञानाला या विसगंत दुसऱ्या स्मृतीचा आठव होण्याचें कारणच नाहीं. जाणणारी वस्तु एक, जाणावयाची वस्तु एक; मग तिचाच विसर पडला तर विसराच्या ज्ञानांतच ज्ञान प्रकट होत असल्यामुळें ज्ञानस्वरूपाचा विसर ही अशक्य गोष्ट आहे. म्हणून विसर शब्दाचा व्यवहारांतील अर्थ येथें अभिप्रेत नाहीं हें उघड दिसतें. हें तत्त्व सांगतांना ते म्हणवात,:– "आपणयां आदणातें । आठवे विसरे केऊतें ।।" "जाणती वस्तु एक । ते येणें अज्ञान कीजें मूर्ख । तरी अज्ञान हें लेख । कवण धरी ।।"

७. आपलाच आपणाला विसर वा आठव कसा होऊं शकणार ? हा एक बौद्धिक कोलदांडाच आहे. माझी मला आठवण झाली म्हणण्यांत माझाच किसर मला पडला होता हें ध्वनित होतें. पण स्वत:ला स्वत:चा विसर पडला तर जो जाणीवेचा विसर पडला असाच त्याचा अर्थ होतो. ही अशक्य गोष्ट शक्य

मानली तर जाणीवेच्या विसरावरोवरच विसर पडल्याचीहि जाणीव असावी लागते. मग विसरामध्येंहि जिथें जाणीव अनुस्यूत असते तिथें जाणीवेचा विसर पडावा कसा ? म्हणून स्वत:ची विस्मृति व आठवण या दोन्ही गोष्टी अशक्य असल्यानें त्याचें विधान हास्यास्पद ठरतें. रमणमहर्षिहि असेंच म्हणतात :– "न वेद्मचहं मामुत वेद्मचहं मामिति प्रवादो मनुजस्य हास्य: ।" मी मला जाणतो वा जाणत नाहीं हीं दोन्हींहि विधानें सारखींच असमजस, हास्यास्पद आहेत. तीं कां तें वर युक्तिवादानें दाखविलेंच आहे. हें विधान सयुक्तिक व स्वत:शीच सुसंगत होत नाहीं हेंच त्याचें कारण.

८. मग विसर या शब्दाचा ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असणारा अर्थ कोणता याचा विचार आतां कर्तव्य आहे. तो करतांना ज्ञानेश्वरानीं दिलेला दृष्टांतच विचारांत घेतला पाहिजे. आठव व विसर हे दोन्हीहि आत्मस्वरूपाच्या वावतींत कशीं अशक्य आहेत हें सांगतांना ते जिभेचा दृष्टांत देऊन विचारतात :– "काई जीभ जिभेंत । चाखे न चाखे ॥" जीभच स्वत:ला चाखते म्हणावें कीं चाखत नाहीं ? रससंवेदन व त्याचें ग्रहण करणारी ही दोनहि एकरूपच असल्यामुळें तिथें नव्यानें संवेदन होत नाहीं. हें अधिक स्पष्ट करावयाचें तर जीभ साखरेचीच आहे अशी कल्पना केली तर अर्थ अधिक परिस्फुट होईल. जीभ साखरेची असल्यामुळें साखरेची गोडी जशी तिच्यांत आहे, तसेंच विशिष्ट शक्तीचें जीभ हें इंद्रिय असल्यामुळें तिच्यांत रससंवेदनाची शक्तिहि असली पाहिजे. म्हणजेच एकाच वेळीं व एकत्रच गोडी व तिचें संवेंदन एकरूपच असतात. त्यामुळें संवेदन निरंतर असतें; नव्यानें उत्पन्न होत नाहीं. म्हणून वाटल्यास जिभेला स्वत:चें संवेदन नाहीं म्हणावें. आत्मरूपाच्या बावतींत अक्षरश: हीच स्थिति आहे. आत्मा ज्ञानस्वरूप असल्यामुळें सदैव स्वसंविदितच असतो. तेथें ज्ञान व ज्ञेय हीं एकरूप असल्यामुळें स्वत:चें ज्ञान अखंड असतें. म्हणूनच तें नव्यानें निर्माण होत नाहीं. याचा दृश्य परिणाम म्हणजे आत्मा अज्ञेय आहे हा सार्वत्रिक अनुभव. मला माझ्याच खांद्यावर चढता येत नाहीं म्हणजेच मी चढूं शकत नाहीं, हाच त्याचा अर्थ. तें जसें होत नाहीं तसेंच आत्मा स्वत:ला जाणूं शकत नाहीं. म्हणून जो जाणूंच शकत नाहीं त्याला अज्ञान आहे असें म्हणतां येईल काय ? तेव्हां जाणण्याची अशक्यता हाच येथील विसर शब्दाचा अर्थ ही अशक्यता स्वाभाविक म्हणूनच अपरिहार्य अशीच आहे, असें ज्ञानेश्वरच पुढें स्पष्ट करीत आहेत.

९. हा विसर हेंच अज्ञानाचें स्वरूप हें सांगण्यांतील उद्दिष्टहि अज्ञान व विसर यांच्या प्रचलित अर्थाहून भिन्न अर्थ आपणाला अभिप्रेत आहे हेंच ज्ञानेश्वरांना येथें स्पष्ट करावयाचे आहे. विसर म्हणजेंहि एकवेळ जाणलेलें पण सध्या

त्याविषयीं असलेलें अज्ञानच होय. असें जर आहे तर मग तेंच अज्ञानाचें स्वरूप हें सांगण्यांत विशेष स्वारस्य कोणतें ? अज्ञानाला जसा त्याचा विषय अज्ञात तसेंच विसरालाहि विसराचा विषय अज्ञात असतो. म्हणून एकाचें रूप तेच दुसऱ्याचें स्वरूप हें सांगण्यानें दोघांच्याहि स्वरूपावर विशेष प्रकाश पडत नाहीं. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेले अर्थ वर विस्तारपूर्वक दाखवावें लागले. ते पुढें म्हणतात, कीं हें अज्ञान विचार केला तरच दिसून येतें, विचार केला नाहीं तर भासतहि नाहीं. तेव्हां याचा अर्थ काय हें पाहिलें पाहिजे. याचा अर्थ म्हणजे अज्ञान ही बुद्धिगम्य कोटि आहे, वास्तविक तत्त्व नव्हे. जेव्हां बुद्धि ही आत्मस्वरूप जाणूं पहाते तेव्हां तें अज्ञेय आहे असें तिला दिसून आल्यामुळें तें अज्ञेयत्वच बुद्धीला अज्ञान असें भासतें. विचार केला नाहीं तर एकाद्या सद्वस्तुप्रमाणें हें अज्ञान असा अनुभव वा प्रत्यय येत नाहीं. तेव्हां असतें तें बौद्धिक विचारांत; ज्ञानस्वरूप आत्म्यांत स्वतंत्र व भिन्न तत्त्व म्हणून नव्हे. विचार केला नाहीं तर तें भासूं नये यालाहि सयुक्तिक कारण व उपपत्ति आहे. ज्ञेय म्हणून असलेलें आत्मतत्त्व निर्विचार. तें विचारानें पाहूं गेल्यास निर्विचार स्वरूप त्या विचाराच्या आस्तित्वामुळेंच दिसणार नाहीं, हें आत्मा व विचार यांच्या स्वरूपावरूनच दिसूच येतें. झोंप कशी असते हें पहाण्याकरितां जागत रहाणाऱ्याला ती जशी कधींच दिसणार नाहीं. तसेंच विचारद्वारा निर्विचार आत्मरूप पाहूं गेल्यास दिसणार नाहीं. महर्षि पतंजलिहि म्हणतात :– "निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः ॥" निर्विचार स्थिति सहज व स्थिर झाली, या स्थितीचें नैपुण्य प्राप्त झालें कीं आत्मप्रसाद होतो. बाष्कलीला उपदेश करतेवेळीं बाध्वानेंहि असेंच उद्गार काढले आहेत. तो म्हणतो :– "ब्रूमःखलु वयं त्वं तु न विजानासि । उपशांतोयमात्मा ।" आम्ही उपदेश करतो आहोंत पण तूंच जाणत नाहींस. हा आत्मा शांतस्वरूप आहे. विचार जेथें शांत होतात, निवांत होतात तेंच आत्मरूप म्हणून तें मौनानेंच सांगावें लागतें. त्याचें वर्णन मौनानेंच केलें पाहिजें असें ज्ञानेश्वरहि म्हणतात. "मौनाचिया मिठीया वानिजें ।" विचार हे आकाररूप म्हणून विशिष्टरूप ते उत्पन्न होतात तेव्हां निराकावर आकार लादले जातात, त्या आकारातूनच निराकार प्रकाशतें, पण तें आकाररूपानें. म्हणून भगवंताच्या मुखानें ज्ञानेश्वर सांगतात; निर्मळ म्हणजें निराकार, निर्विशेष अशा जाणीवेंत जो विचारांचा आरोप करतो त्याला शुद्ध जाणीवेच्या ऐवजी विचाराकार असें ज्ञान दिसतें, व हे आकार आरोप करणाऱ्याच्या कल्पनेंतील जाणीवेंत प्रकट होतात. शुद्ध जाणीव या आकाराखालीं प्रकट असूनहि दडल्यासारखी असते. विसररूप अशा या अज्ञानाचे स्वरूप सादृश्यमूलक दृष्टांतानें दाखवितांना

ज्ञानेश्वर म्हणतात; ज्याप्रमाणें ना जागृती, ना स्वप्न ना दर्शन अशी निद्रा तें त्या अज्ञानाचें स्वरूप. झोपेंत जागहि नाहीं कीं स्वप्नहि नाहीं. म्हणून तेव्हां आत्मसाक्षात्कार आहे म्हणावें तर तसेंहि नाहीं. तेव्हां झोंप हें अज्ञानाचें उपमान होय. जागृतींत विशिष्ट व ज्ञातृभिन्न विषयज्ञान असतें. स्वप्नांत ज्ञातृनिष्ठ असें कल्पनाजन्य ज्ञान असतें. तर स्वरूपज्ञानांत ज्ञेयशून्य असें ज्ञान म्हणजे शुद्ध जाणीव तेवढीच असते. गाढ झोपेंत या तिन्हींचाहि अभाव असतो. म्हणून झोंप ही अज्ञानाचें उपमान होय. अज्ञानांतहि असेंच असतें. तिथें स्वरूपज्ञान असत नाहीं हें तर उघडच पण अज्ञानांत अज्ञानाची जाग ना अज्ञानजन्य स्वप्न हींहि असत नाहीत. तें कसें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर एक निदर्शन देऊन सांगतात; पलीकडे खाब आहे कीं पुरुष याचा निश्चय तर होत नाहीं. पण दृष्टिविषय म्हणून कांहीं तरी पलीकडे दिसतें याचा अनुभव मात्र येत असतो. त्याप्रमाणें अज्ञान आहे. मंद प्रकाशांत पलीकडे काय आहे याचा स्पष्ट बोध न होण्याइतकेंच ज्ञान असतें. पण तो खांवच आहे असें यथार्थ ज्ञान असत नाहीं; कीं पुरुष आहे असें विपरित ज्ञानहि असत नाहीं. त्याचवेळीं त्या समोर दिसणाऱ्या वस्तूचें संपूर्ण ज्ञानहि नसतें. तिथें ज्ञान आहे पण तें सामान्य ज्ञान. ज्ञेयविशिष्ट किंवा विपरित असें पण निश्चयात्मक ज्ञान असत नाहीं. प्रकृति म्हणून म्हटलेलें हें अज्ञान अशाच स्वरूपाचें आहे. मूळ स्वरूपाचा यथार्थ बोध होत नाहीं. पण मूळ स्वरूप पूर्णतः अज्ञातहि असत नाहीं. भासणारे विविध असे ज्ञानविषयहि ज्ञानरूप आहेत असा यथाय बोधहि होत नाहीं. अशा प्रकृतीच्या स्वाभाविक शक्तीला अज्ञान म्हटलें जातें.

१०. जाणण्याच्या इच्छेनें परिच्छिन्न झालेल्या ज्ञात्याला मूळ स्वरूप समजत नाहीं कीं त्यांतील अनंत ज्ञानाकारहि दृष्टिगोचर होय नाहींत. यावरून जाणण्याच्या इच्छेनें आलेलें परिच्छिन्नत्व अज्ञानरूप होय. त्याचें स्पष्ट वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; वस्तुस्वरूप जसें आहे तसें दिसत नाहीं, पण नाहीं तसेंहि भासत नाहीं. या अवस्थेलाच अज्ञान असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. वस्तुस्वरूप शुद्ध जाणीवरूप असा तर अनुभव येत नाहीं. पण येतो तो अनुभव ज्ञानाचाच. म्हणून ज्ञानभिन्न अशा पदार्थाचें विपरित ज्ञानहि होत नाहीं. ज्ञात्याचा संबंध ज्ञानाशीं असतो, ज्ञेयाशीं नसतो. जेव्हां ज्ञानच ज्ञेयाकार व्हावें तेव्हांच ज्ञात्याला ज्ञेयाचें ज्ञान होतें. तेव्हां अनुभव येतो तो ज्ञेयाकार ज्ञानाचा, साक्षात् ज्ञेयाचा

नव्हे. त्यामुळें ज्याचा अनुभव येतो तेहि ज्ञानाकार ज्ञानरूपच. पण ज्ञानरूप म्हणून त्यांचा प्रत्यय होत नाहीं. म्हणून तें यथार्थ ज्ञानहि नव्हे. उलट जड म्हणून भासणारें ज्ञेय घेऊं जावें तर जड द्रव्याऐवजीं संवदेनरूप ज्ञानच अनुभताला येतें. म्हणून तो विपरित अनुभवहि नव्हे. हेंच अज्ञानाचें स्वरूप.

--o--

प्रकरण २२ वें

अज्ञेयत्वाचें स्वाभाविक आवरण असलेले ज्ञान म्हणजे जीवात्मा–क्षेत्रज्ञ

१. या प्रकृतिरूप अज्ञानानें ज्यावेळीं अपरिच्छिन्न ज्ञानप्रकाश गुंडाळला जातो त्यांवेळीं परिच्छिन्न झालेल्या या ज्ञानप्रकाशाला क्षेत्रज्ञ किंवा जीवात्मा म्हणतात. प्रकृतीची जाणण्याची इच्छा व जाणण्याची अशक्यता या स्वभावाचें अज्ञानच, ज्याची ती प्रकृति त्या आत्मस्वरूपाला परिच्छिन्न दृष्टीचा ज्ञाता करते. तें करण्यापूर्वी प्रकृतीची जी स्वाभाविक स्थिति तेंच अज्ञानाचें यथार्थ वर्णन-रूप होय. आत्मस्वरूपाच्या या इच्छारूप ज्ञानाला जाणण्याची इच्छा असते. पण परिच्छिन्न ज्ञाता असें ती नसल्यामुळें विषयविशिष्ट असें ज्ञानहि तेथें नसतें. म्हणून प्रकृतिरूप असणारें हें अज्ञान म्हणजें ज्ञानरूपाला स्वत:ला जाणण्याची अशक्यता भासणें हें होय. संपूर्ण ज्ञानाला संपूर्णतया स्वत:ला जाणतां येत नाहीं, याच अशक्यतेंतून जाणण्याची इच्छा तृप्त करण्याकरितां ज्ञानच परिच्छिन्न होतें, व आत्मस्वरूपांतील ज्ञानाकार पहातांना ज्ञाता होते. अपरिमित स्वयं-प्रकाश ज्ञान स्वेच्छेनें परिच्छिन्न होणें म्हणजेच ज्ञानप्रकाश गुंडाळला जाणें. स्वत:विषयींच्या अज्ञेयत्वाचें आवरण ज्ञानाला पडलें म्हणजे परिच्छिन्न दृष्टीचा ज्ञाता म्हणजेच क्षेत्रज्ञ तो आत्मस्वरूपांतच आविर्भूत होतो. हेंच अज्ञानाचें कार्य अज्ञानानें म्हचजेच आत्म्याच्या अज्ञेयत्वानें जाणण्याच्या इच्छेनें जीव झालेला आत्मा म्हणजेच क्षेत्रज्ञ.

२. याचे स्वरूप सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; अज्ञानाला मोठे करणें–महत्त्व देणें – आणि स्वत:ला न जाणणें हेंच क्षेत्रज्ञाचें स्वरूप. आत्मस्वरूपाला जसें स्वत:चें ज्ञान नाहीं तसेंच त्याचें अज्ञानहि नाहीं. माझें स्वरूप असें आहे हें जसें त्याला समजत नाहीं तसेच आपणांस आपल्या स्वरूपाचें अज्ञान आहे हेंहि त्याला समजत नाहीं. अज्ञानाला जिथें अस्तित्वच नाहीं तिथें त्याला मोठेंपणा मिळावा कसा? पण तोच आत्मा परिच्छिन्न ज्ञानाचा क्षेत्रज्ञ झाला कीं मग ज्ञेय

अनंत आणि ज्ञान अल्प म्हणून अज्ञान अपरंपार भासते. मग मला हे समजत नाहीं, ते दिसत नाहीं असें म्हणून अज्ञानाची सार्वत्रिक व्याप्ति जिवात्म्याला भासतें. हेंच अज्ञानाला आलेले मोठेपण. याचें कारण पुढच्या चरणांत सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात; अज्ञानाचा एवढा विस्तार होण्याचें कारण जीवात्म्याला असणारें स्वत:विषयीचें अज्ञान होय. जर त्याला आपल्या ज्ञानस्वरूपाचा साक्षात्कार झाला तर त्याच्या परिच्छिन्न ज्ञानावरोवरच अपरंपार असे अज्ञानहि नाहींसें होईल. मग ज्ञान व अज्ञान या दोहोंतहि अनुस्यूत असलेलें ज्ञानमात्र शिल्लक राहील. पण जोंवर जाणण्याची इच्छा तृप्त झाली नाहीं तोंवर जीवस्वरूप सुटत नाहीं कीं ज्ञानाज्ञानाचा नाशहि होत नाहीं. पहाण्याची इच्छा ही स्वरूप पहाण्याची आहे आणि ती त्यातील अनंत आकार पाहून संपणारहि नाहीं, म्हणून तृप्तिहि होणार नाहीं. हें जाणून ज्यावेळीं विषयाभिमुख असलेली वृति आत्माभिमुख होईल, आणि सारे विषय ज्ञानाकार, सारे ज्ञानाकार ज्ञानांतच म्हणजें आपल्यांतच म्हणूनच सदैव नित्यप्राप्त याचा साक्षात्कार झाला कीं जाणण्याची इच्छा तृप्त होते. आणि हें सारें स्वाभाविकपणेंच घडतें, स्वरूपज्ञानांमुळेंच घडतें असेंच ज्ञानेश्वर आपस्या सूत्रवद्ध भाषेंत आपल्या सर्व तत्त्वज्ञानाचा संक्षेप करून वीजरूपानें सांगत आहेत.

३. क्षेत्रज्ञाचें स्वरूप वरीलप्रमाणें सांगितल्यावर क्षेत्रज्ञ म्हणजे एखादें भिन्न तत्त्व वा मूलतत्त्वाची विकृति असें वाटण्याचा संभव जाणून ज्ञानेश्वर पुढें म्हणतात कीं, या दोन गोष्टीमुळे क्षेत्रज्ञ मूल तत्त्वाहून भिन्न अथवा त्या तत्त्वाची विकृति नव्हे असें त्यांनीं या ओवींत स्पष्ट केलें आहे. याकरितां सत्तेच्या या नैसर्गिक स्वभावाचा थोडा विचार करणें आवश्यक आहे.

४. अज्ञानाला मोठेंपण आणणें व स्वत:ला न जाणणें हा सत्तेचा नैसर्गिक स्वभाव आहे असें ज्ञानेश्वर सांगतात. सत्तेच्या स्वरूपाचा विचार करितां त्यांच्या या सिद्धांताचा उलगडा होतो, व तें स्वत: सिद्ध आहे असें दिसून येतें. आपणाला येणाऱ्या ज्ञानाच्या अनुभवाचें विश्लेषण केलें तर असें दिसून येतें कीं ज्ञान होतें तें सत्ता प्राप्त झालेल्या साकार–सधर्म पदार्थाचें; वस्तूच्या अस्तित्वाचें म्हणजे केवळ शुद्ध सत्तेचें तें ज्ञान नसतें. पदार्थ जोंवर अस्तित्वांत आहे तोंवर तो ज्ञानविषय होतो पण तो सत्तारूप म्हणून नव्हे तर सत्ता असलेला –लाभलेला पण स्वत: सत्तारूप नसलेला पदार्थ म्हणून. या संदर्भांत घटानुभव विचारात घेतां, घट जोंवर आहे तोंवर घटज्ञान; त्याच्या अस्तित्वाचें ज्ञान होतें पण ज्यामुळें घटाला सत्ता प्राप्त झाली ती सत्ता घटभिन्न अशा शुद्ध स्वरूपांत ज्ञानविषय कधींच होत नाहीं. याचें कारण सत्ता ही स्वत: जशी ज्ञानरूप आहे

तशीच ती सर्वाधारहि आहे. स्वत:ला जाणणें जसें अशक्य तसें स्वत:वर अवलंबून असणाऱ्या ज्ञात्याकडून जाणलें जाणेंहि अशक्य. जाणण्यासाठीं ज्ञाता स्वतंत्रपणें अस्तित्वांत असावा लागतो; आणि तोहि ज्ञानरूप असाच. मग ज्ञानरूप ज्ञात्याला आपलेंच स्वत:हून भिन्न असें सत्ताज्ञान कसें व्हावें ? आपल्या अस्तित्वाचें ज्ञान नसलेला ज्ञाता ज्ञेय जाणूं शकत नाहीं. मग ते ज्ञेय साक्षात् सत्ता असो कीं सत्तेत प्रकट झालेले पदार्थ असोत. तें जाणण्यापूर्वी साहजिकच त्याचें अज्ञान असावें लागतें. आणि मग सत्तेला स्वत:चेंच अज्ञान असल्यामुळें ती ज्ञाता म्हणून स्वत:ला जाणूं शकणार नाहीं. शिवाय एकाच सत्तेत ज्ञाता व ज्ञेय असा भेदहि असूं शकत नाहीं. दोन्हींहि जिथें सत्तारूप तिथें ज्ञाता ज्ञेय यामध्यें आवश्यक असणारा जडचेतनरूप भेद नसल्यामुळें सत्ता स्नत:ला जाणूं शकत नाहीं. सत्तेहून भिन्न पदार्थाची कल्पना देखील अशक्य असल्यामुळें सत्ताभिन्न ज्ञाता देखील सत्ता जाणूं शकत नाहीं. यावरून सत्तेचा स्वभावच स्वत:ला न जाणणें, स्वत:ला जाणण्याची अशक्यता असणें हाच आहे असें उघड दिसून येतें. पण त्यामुळें सत्ता अज्ञान वा अज्ञात असत नाहीं तर ती अज्ञेय असते. नव्यानें उत्पन्न होणारें ज्ञान ज्ञात्याच्या स्वरूपज्ञानाहून भिन्न असल्यामुळें तें उत्पन्न झाल्याची जाणीव होते. पण स्वरूपचैतन्य हें नित्य ज्ञानरूपच असल्यामुळें सदैव ज्ञातच असते. नव्यानें उत्पन्न झालें तरी तें स्वरूपज्ञानाहून भिन्न नसल्यानें ज्ञान झाल्याची जाणीव तेथें होत नाहीं. याच कारणाकरितां आत्मस्वरूपाच्या यथार्थ ज्ञानालाहि मेलेली अविद्या असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. मोक्ष मिळतो तो यथार्थ ज्ञानानें नव्हे तर या यथार्थ ज्ञानाचाहि ज्यावेळीं नाश होतों तेव्हांच. " ज्ञानें-मोक्षु घडे । तें निमालेनि ॥" याचाच अनुवाद रमणमहर्षींच्या वचनांतूनहि आढळतो. ते म्हणतात : " विद्या कथं भाति न चेदविद्या विद्यां विना किं प्रविभात्यविद्या । द्वयोर्हि कस्येति विचार्य मूलस्वरूपनिष्ठा परमार्थविद्या ॥ " अविद्या नसेल तर विद्या कशी भासेल ? आणि विद्येशिवाय अविद्या तरी कशी भासेल ? विद्या आणि अविद्या ज्याला त्याचें मूलस्वरूप जाणून तद्रूप होणें, तेथेंच अचल स्थिति प्राप्त होणें हीच खरी विद्या. यावरून स्वरूपज्ञानाहून भिन्न असे यतार्थ ज्ञानहि अविद्याच आहे असेंच रमणमहर्षिहि प्रतिपादितात.

५. सत्तेला स्वत:ला जाणण्याची अशक्यता स्वाभाविक तशीच अनुल्लंघ्यहि कशी आहे हें तिच्या स्वरूपाचा जो विचार वर केला त्यावरून दिसून आले आहे. या अज्ञेयत्वाळुळेंच सत्तेला स्वत:च्या अस्तित्वाकरितां म्हणजेच जाणण्याच्या साफल्याकरितां हे अज्ञेयत्व ओलांडून स्वत:चे ज्ञान प्राप्त करून घेणें आवश्यक होते. नाहींतरी ज्ञानरूप सत्ता जाणण्याशिवाय रहाणार तरी कशी ?

स्वभावानुरूप जाणलें तर पाहिजें, पण जाणतां तर येत नाहीं. या स्थितींत कां जाणतां येत नाहीं हें पहातां, ज्ञान हे एकरूप व सर्वव्यापीं आहे. त्यामुळेंच जाणणें अशक्य. तेव्हां जाणावयास ज्ञानाहून भिन्न असा ज्ञाता व ज्ञेयहि यांची आवश्यकता प्रत्ययास येते. या आवश्यकतेंमुळेंच ज्ञानच परिच्छिन्न ज्ञाता म्हणजे स्वत:चें व इतराचेंहि ज्ञान नसलेला पण तें करून घेऊं इच्छिणारा व करून घेण्यास समर्थ असा ज्ञातारूप जीव तो, तें ज्ञानच होतें. अशा रितीनें ज्ञाता प्रादुर्भूत झाला कीं ज्ञानच ज्ञेयरूप होतें; म्हणजे जडाकार भासतें. या ज्ञानामध्यें सारे आकार आलेच पाहिजेत. त्याशिवाय ज्ञान सर्वज्ञ होणार नाहीं. मूल ज्ञान तर सर्वसमावेशक अतएव सर्वज्ञ असतें. सर्वज्ञ ज्ञानाला स्वत:चें स्वरूपज्ञान असेंच होत असल्यानें त्याचें ज्ञेय म्हणून नव्यानें ज्ञान होत नाहीं. पण परिच्छिन्न ज्ञानशक्तिच्या जीवाला ज्ञानस्वरूपांतील सर्व आकार एकाच वेळीं व एकाच स्थळीं पहातां येणें त्याच्या मर्यादितपणामुळें शक्य नसल्यानें स्थल व काल यांनी मर्यादित आकारच जीवाला दिसतात. कितीहि जाणलें तरीं अजून जाणावयाचें असें अज्ञात अनंत आहे याचीच प्रतीति जीवाला नित्य येत असतें. हेंच तें अज्ञानाला आलेलें थोरपण म्हणजे अतोनात विस्तार होय. तो सत्तेच्या स्वभावामुळेंच कसा आहे हें वरील विवेचनानें दाखवून दिलें आहे. जीवहि सत्तारूपच असल्यामुळें हे सत्तेचे स्वाभाविक गुण त्याच्यामध्येंहि आविर्भूत होतात व तें अनिवार्य आहे हें सयुक्तिक व सुसंगत दिसतें. परिच्छिन्न शक्तीचा जीव हाच अधिदैव आहे हें दोन्ही ठिकाणच्या वर्णनांवरून दिसून येतें. यावर अधिक प्रकाश टाकणाऱ्या ज्ञानेश्वरांच्या आणखी कांहीं ओव्यांचा विचार येथें आवश्यक आहे.

६. पंधराव्या अध्यायांत जीवस्वरूपाचा उहापोह करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- " ऐसें शरीराचि एवढें । आत्मज्ञान वेगळें पडे । तो माझा अंशु ऐसें आवडे । थोडेपणें ॥ समुद्रु कां वायुवशें । तरंगाकारें उल्लासें तो समुद्रांशु ऐसा दिसे । सानिवा जेवि ॥ तेवि जडातें जीवविता । देह अहंता उपजविता । मी जीवु गमे पांडुसुता । जीवलोकीं ॥ पैं जीवाचेया बोधा । गोचरू हा धांदा । तो जीवलोकशब्दा । अभिप्रावो ॥ अगा उपजणें निमणें । हें साचा कायी मानणें । ती जीवलोकु मी म्हणे । संसारू हान ॥ तैसें आपुलिया विस्मृति । आत्मा आपणचि प्रकृति–। सरिसा गमौनि पुढति । तियेसीचि भजे ॥

७. आत्मरूपाचा जीवरूप अविष्कार काय व कसा होतो हें सुबोधपणें व प्रांजळरीतीनें वरील ओव्यांतून ज्ञानेश्वर दाखवून देत आहेत. प्रारंभींच निरंश आत्म्याचा जीव हा अंश आहे या गीतेच्या विधानाचा उलगडा आपल्या तत्त्वज्ञानाला धरून करतांना ते म्हणतात; मूळ आत्मा ज्ञानस्वरूप म्हणजे आत्मा तोच

ज्ञान–ज्ञान तेंच आत्मा. पण जेव्हां हें स्वाभाविक असें मर्यादरहित ज्ञान शरीराकाराएवढें मर्यादित होतें त्यावेळीं जीव हा परमात्म्याचा अंशच आहे असें वाटतें. सशरीरी जीवाला होणारें ज्ञान विषयविशिष्ट व देहावर अवलंबित असें असतें. वाह्य पदार्थाचा त्वचेशीं संबंध यावा त्याचवेळीं स्पर्शज्ञान होतें. पदार्थावरील परावर्तित किरण डोळ्यावर आदळून त्याचें स्वरूपज्ञान व्हावें; तशीच गोष्ट अन्य इंद्रियांची. जीवाचें सुख दुःखहि शरीरनिष्ठच असतें हें सर्वविदितच आहे. दुखतें तें शरीर, जाणीव नव्हे हाच विवेक प्रत्येकाला असतो. औषधानें शरीर सुन्न केलें तर दुःख संवेदना होत नाहीं, जाणीव मात्र अवाधित असते हे त्याचें प्रत्यंतर. विषयविशिष्ट ज्ञान असें मर्यादित असल्यामुळें जाणीव या संवेदनापुरतीच अशी भासते. एरवीं जाणीवेला ज्ञान होणारच नाहीं. आपल्या चोविस तासांतील अनुभवाची छाननी केल्यास आपल्याला होतें तें ज्ञान विषयाचें असतें, निर्विषय जाणीवेचें नव्हे असेंच आढळून येईल. त्यामुळें मर्यादारदित जाणीव देहेंद्रियांच्या संवेदनांनीं परिच्छिन्न, मर्यादित झालेली भासते. विषय सोडून जाणीवेची मर्यादा पाहूं गेल्यास जाणीवेला ना अंत ना पार, ना तळ ना पृष्ठभाग असें दिसून येतें. याचा प्रत्यय कोणीहि आपली जाणीव कोठे व किती आहे याचा शोध करून घ्यावा. त्याला तिची मर्यादा सांपडणार नाहीं हें निश्चित. शरीराकारापुरती जाणीव मर्यादित झालीसें भासतें तरी तेथें वस्तुतः देहाचीच जाणीव होत असल्यामुळें जाणीवेंतच देह हा संवेदन म्हणून अंतर्भूत झालेला असतो. अर्थात् ज्याला जाणीवेनें अंतर्वाह्य व्यापिलेलें आहे ती जाणीव खऱ्या अर्थानें देहापुरती बंदिस्त होऊं शकत नाहीं हें उघड आहे. पण भासतांना मात्र जाणीव विषयविशेषानें परिच्छिन्न झाल्यामुळे ती देहानें मर्यादित आहे असें वाटतें. याच परिच्छिन्न जाणीवेला गीताकार अंश म्हणतात. एक दृष्टांत देऊन ज्ञानेश्वर हा अर्थ स्पष्ट करतांनां म्हणतात; कीं अपार विस्ताराचा संपूर्ण सागरहि वाऱ्याच्या योगानें तरंगरूपानें उल्हासतो. तेथील तरंग समुद्रांश असा भासतो. समुद्राचें व्यापक रूप तरंगांत निरोभूत झाल्यानें त्याच्या आकाराकडें पाहून तो अंश असें वाटतें. तरंग हा दृष्टीला जरी लहान दिसला तरी तो वास्तविक समुद्रच आहे हें "तरंग वेचूं जातां । पाणीच येई हातां ॥" या रूपानें दिसून येतें. तरंग हा खरोखर अंश असता तर त्याला समुद्राहून वेगळा करून घेता आला असता. तो लहानसा दिसला तरी तो व्यापक स्वरूपांत व व्यापक स्वरूपांशी अभिन्न असाच आहे. वरवर पहाणाऱ्या डोळ्यांना आकार फसवितो. त्याचप्रमाणें ज्ञानरूप समुद्रावर इच्छारूप स्फूर्तीच्या वाऱ्यांनें उठलेले जीवाकार, जडाकार तरंग हे आत्मरूपांतच व आत्मरूपांशी अभिन्न म्हणूनच विलसतात. त्यांच्या आकारांनीं दिसणारा भेद स्थूळ दृष्टीलाच तेवढा फसवितो. या दृष्टां-

त्याचे निगमन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– जडाला सजीव करणारा असा जो ज्ञानरूप आत्मा, तसेंच देहाच्या ठिकाणीं "मी" बुद्धि उत्पन्न करणारा तो या जीवलोकांत जीव म्हणून मानला जातो – म्हटला जातो. वस्तुत: जें आहे तें तो एक आत्माच. जड भासणारें शरीरहि जडाकाररूप ज्ञानच आहे. म्हणूनच जडाकाराशीं ज्ञानरूप आत्म्याचा अभिन्नत्वानें संबंध संभवतो. तरंगाचा आकार हा जसा पाण्याचा गुणधर्म तसा शरीराकारहि ज्ञातृचैतन्याचा गुणधर्मच होय. पहाण्याच्या इच्छेनें आत्मा जसा ज्ञाता व विषय आपणच होतो, तसेच विषयांचें ग्रहण करणारें इंद्रिय व त्या इंद्रियांचें अधिष्टान म्हणून देहहि तोच होतो. विषयांचें जसें ज्ञान होतें तसेंच विषय ग्रहण करणाऱ्या इंद्रियांचें व त्यांच्या अधिष्ठानरूप देहाचेंहि ज्ञान होतें. आणि ज्ञान तर आत्मस्वरूपज्ञानाहून भिन्न व स्वतंत्र ज्ञेय जसे सापडत नाहीं, तसेंच ज्ञानाहून भिन्न इंद्रियें व देहहि हीं नाहींत. ज्ञानाशिवांय त्यांना अस्तित्वच नाहीं. पहातांना दृश्यावरोवरच डोळ्याचेहि ज्ञान होतेच.आणि जेव्हां दृष्टि मंद अथवा पूर्ण नष्ट अशी होते तेव्हांहि आत्म्याची दर्शनशक्ति, डोळे पहात नाहींत अगर अंधुक असे पहातात. हेंहि पहाते हें पहाणें म्हणजेंच जाणणें. यावरून इंद्रियें व विषयहि दोन्हीं ज्ञानपरतंत्र आहेत असेच दिसून येतें. उपनिषदांतहि डोळे व कान उघडे असूनहि ज्ञानरूप मनाशीं संबंध नसतां ते ऐकूं वा पाहूं शकत नाहींत असे म्हटलें आहे. "अन्यत्रमना अभवं नादर्शम् । अन्यत्रमना अभवम् नाश्रौषम् ।" तसेच "चक्षु: पश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा ॥" डोळे पहातात पण ते मनाच्या योगानें, स्वसामर्थ्यानें नव्हें. तेव्हां ज्ञान करून देणारीं इंद्रियेंहि ज्ञानरूपानेंच सोयीस्कर अशीं निर्माण केलेलीं साधनेच आहेत. उइल ड्युरांट हा अमेरिकन तत्त्वज्ञहि म्हणतो :– "We do not think with brains but have created brains by thinking." आम्ही मेंदूनें विचार करीत नाहीं तर विचार करण्यानेच मेंदु निर्माण करतो. चैतन्याला ज्याची ज्याची म्हणून अपेक्षा असते ती पूर्ण करण्याकरितां सर्वज्ञ व सर्वसमर्थ चैतन्य आपल्यांतूनच अनुकूल व समर्पक इंद्रियें तेंच निर्माण करतें. आधुनिक जीवशास्त्रांतहि याच मताचा पाठपुरावा केलेला आहे. जीवाला जीवधारणेकरितां जें जें आवश्यक तें तें इंद्रिय तो जीवच निर्माण करतो त्याप्रमाणें जाणण्याला इच्छेमुळें आवश्यक ती इंद्रियें व त्यांना अधिष्ठान असा देह ज्ञानानें ज्ञानाकार म्हणूनच आविष्कृत केला आहे. या आविष्कारानें अपरिच्छिन्न असलेलें ज्ञान परिच्छिन होतें, म्हणजेंच परिच्छिन्न अवस्थेंतच तें परिच्छिन्न असें भासतें.

८. परिच्छिन्न देहाकारानें परिच्छिन्न झालेल्या अपरिच्छिन्न ज्ञानरूपाला

ज्याचें ज्याचें म्हणून संवेदन होतें त्यालाच जीवलोक, प्रपंच, संसार असें म्हणतात. मूल ज्ञान केवळ सर्वव्यापकच नव्हे तर सर्वसामवेशकहि असल्यामुळें तसेंच सर्वांशीं एकरूप असल्यामुळें, विषय व ज्ञान यांच्या ऐक्यामुळें त्याला स्वरूप ज्ञानाहून भिन्न असें वेगळें विषय ज्ञान होत नव्हतें. म्हणून तेथें जीवलोक संसार, प्रपंचादि असत नाहीं पण ज्ञान परिच्छिन्न झाल्यानें अनंत ज्ञानाकार ज्ञेय म्हणून एकाच वेळीं जाणलें जाणें, या परिच्छिन्न ज्ञानाला अशक्य असतें. तसेंच त्याच्या या परिच्छिन्नत्वामुळें अपरिच्छिन्न अशीं जाणीवहि परिष्कृत होते. म्हणजेच ज्ञान देहाकाराच्या ठिकाणीं "मी" पशाच्या मर्यादेनें ज्ञाता होते. आणि मग ज्ञानाकारांशीं संबंध येतांच स्थलकालांनीं मर्यादित होऊन त्यांनीं अभिव्यक्त केलेला संसार दृग्गोचर होतो. म्हणजेच जीवावरोवर जीवलोकहि निर्माण होतो याचाच अनुवाद अन्यत्र करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :–"जीवत्व जेथुनि किरिटी । विश्व उठवितचि उठी ॥" जीवत्वच विश्व उठवितच उठतें. म्हणजेच जीव व जीवलोक एकसमयावच्छेदेंकरूनच व एकत्र असेंच प्रकट होतात. मात्र सामान्य दृष्टीला जीव हा विश्वांत उत्पन्न झाला व त्यांतच मृत्युहि पावला असें वाटतें. तत्वदृष्ट्या तें चूक आहे, असेंच ज्ञानेश्वर पुढें सांगतात. जीव व सृष्टि यांची उत्पत्ति व नाश हा आविष्कार मानण्याऐवजीं ती खरी खुरी उत्पत्ति व खराखुरा नांशच मानणें हाच जीवलोकाचा स्वभाव विशेष आहे. जीव जोंवर देहाच्या ठिकाणीं मीपणा, ममत्व ठेवीत आहे तोंवर त्याला सृष्टीची उत्पत्ति व तिचा नाश ही सत्यच वाटणार. कारण जीवाला प्रत्यक्ष अनुभवच तसा येतो. पण ही देहाच्या टिकाणची मीवुद्धि नष्ट झाली कीं देहज्ञानाऐवजीं, विश्वज्ञानाऐवजीं ज्ञानांतच देह व विश्वहि असलेलें त्याला प्रत्ययास येतें. आणि मग ज्ञानांतील ज्ञानाकारांना ना खरी उत्पत्ति ना खरा नाश. तर तो केवळ एक आविष्कार आहे, विलास आहे. असलेलेच प्रकट होतें व तेंच उत्पत्ति असें वाटतें. पण वस्तुतः तसें असत नाही हें ज्ञानरूपाचा विचार करतां दिसून येतें ज्ञानाचा इतर कशानेंहि वा स्वतः ज्ञानानेंचि नाश होऊं शकत नाहीं हें विचारांतीं दिसून येतें. आपल्या ज्ञानाचा, मग तें विषयाविशिष्ट असो वा शुद्ध जाणीवरूप असो त्याचा नाश होत नाहीं कसें तें पाहूं. आपल्याला घटज्ञान झाल्यावेळीं त्या घटावर प्रहार करून तो शतचूर्ण करण्यानें कांहीं त्याच्या विषयीच्या ज्ञानाचा विनाश झाला किंवा होतो असें नाहीं. कल्पनेच्या संदर्भात तर हें तत्त्व विनतोडपणें सिद्ध होतें. देवदत्ताचा वध यज्ञदत्तानें केला म्हणून कांहीं देवदत्त ज्ञानरूपांतून नष्ट होत नाहीं. नव्हे तसा तो नाहींसा करणें अशक्यच आहे. नाशानंतर वस्तूचा वास्तविक मागमूस असूं नये. पण कल्पनेंत नष्ट केलेल्या वस्तूचा असा संपूर्ण अभाव प्रत्येयाला येत नाहीं. कल्पनारूपीं जाणीवेंत देवदत्त चिरंतन असतोच. त्याला वाटल्यास पुनरुज्जिवित करतां येतें, वा मृतावस्थेतहि

त्याला तिथें ठेवतां येतें. पण जाणीवेंतून त्याला नाहींसें मात्र करतां येत नाहीं. यावरून असें दिसून येतें कीं ज्ञानरूपच असणाऱ्या ज्ञानाकारांचाहि उद्भव व नाश, दोन्हीहि संभवत नाहींत. होतें तें, संभवते तें, प्रकटीकरण वा विलीनीकरण. तेव्हां उत्पत्ति म्हणजे अस्तित्वांत नसलेले अस्तित्वांत येणें आणि नाश म्हणजे अस्तित्वांत असलेलें अस्तित्वांतून जाणें असें नसून केवळ प्रकट वा अप्रकट होणें इतकेंच. असलेलेंच प्रकटणें आणि लीन होणें हा त्याचा इत्यर्थ. म्हणूनच ज्ञानेश्वर म्हणतात, जीवलोकामध्यें मी जीव म्हणून उत्पन्न झालोंसें भासलें तरी माझें अनादिसिद्धत्व कांहीं बाधित होत नाहीं. प्रकटीकरणाकरितां क्रिया केलीसे दिसलें तरी माझें अक्रियत्व कांहीं भंग पावत नाहीं. क्रियेचा भास फक्त होतो एवढेंच क्रिया घडत नाहीं म्हणून आत्म्याचें अक्रियत्व भंग पावत नाहीं. याप्रमाणें आत्मा स्वत:च्या विस्मृतीमुळें स्वत:चें ज्ञान स्वत:ला होऊं न शकल्यानें प्रकृतीच्या अधीन होऊन प्रकृतीला भजतो प्रकृतीच्या कलाप्रमाणें, तिच्या मनोगताप्रमाणें वागतो. सर्वज्ञ ईश्वर ज्याप्रमाणें प्रकृतीचा आश्रय करून जगत्स्रष्टा होतो. त्याचप्रमाणें अल्पज्ञ जीवहि जीवाकाररूप प्रकृतीच्या योगानें आत्मस्वरूपाचा अंश म्हणून प्रकटतो. सर्वज्ञ ईश्वर जसा प्रकृतीवर तसाच अल्पज्ञ जीवहि प्रकृतिगतच होय. ही प्रकृति म्हणजे आत्म्याची स्वाभाविक शक्ति तीच सर्वज्ञ ईश्वर व अल्पज्ञ जीव अशा रूपानें ज्ञानस्वरूपाला प्रकट करते.

९. वरील विवेचनावरून शुद्ध जाणीवरूप आत्मा, सर्वज्ञ ईश्वर व अल्पज्ञ जीव यांचें स्वरूप परिस्फुट झालें आहे. हेंच ज्ञानेश्वरांच्या आवडत्या दृष्टांतानें दाखऊन द्यावकाचें तर तें जलतरंगाच्या दृष्टांतानें देतां येईल. तरंगाकार झालेलें पाणी तो जीव, त्या पाण्याला तेपढाच आकार असलेला समुद्राचा भाग म्हणजे ईश्वर, व साऱ्या तरंगाच्या तळाशीं सर्वांनाच आधारभूत असणारा अक्षोभ्य समुद्र म्हणजे परमात्मा किंवा युद्ध जाणीव होय. जोंवर पाणी तरंगाकार आहे तोंवर तें एकरूप असूनहि समुद्र असें वाटूं शकणार नाहीं. कारण तरंग समुद्रा इतका व्यापक होऊं शकत नाहीं. हेंच त्याचें कारण. त्या तरंगाखालीं तरंगापुरताच आधार असणारा समुद्र तोच येथें अधियज्ञ किंवा ईश्वर होय. तरंगाला आधार असल्याशिवाय तरंग उठूं शकत नाहीं. आणि त्याचबरोबर तरंगाला साऱ्या समुद्राचा आधार असूनहि प्रत्यक्षांत तेथें त्या तरंगापुरताच आधार असतो. साराच समुद्र एका तरंगाचा आश्रय म्हणून असूं शकत नाहीं. सर्वांतर्भूतीं असणारें ईश्वररूप तें हेंच. मीपणाच्या अशा व्यक्तिविशिष्ट पांघरुणाखालीं असणारें जें ज्ञातृचैतन्य तोच हा ईश्वर. शुद्धचैतन्य मात्र स्वत:च्या स्वरूपभूत जाणीवेशिवाय अन्य कांहींच जाणूं शकत नाहीं. हा ईश्वर व युद्ध जाणीवरूप चैतत्य यामधील

फरक. यावरून व्यक्तिवैशिष्ट अहंकारयुक्त चैतन्य म्हणजे जीव. व्यक्तिनिरपेक्ष पण सर्वांशीं समान असें साऱ्याच ज्ञातृरूपांना अधिष्ठानरूप असणारें चैतन्य म्हणजेच पूर्णहिंता तेंच ईश्वर, तर मीपणरहित शुद्ध निर्विशेष जाणीव म्हणजेच ब्रह्म किंवा आत्मा होय. हे वरील विवचन ध्यानीं ठेऊन ज्ञानेश्वरानीं केलेल्या इतर व्याख्यांचा विचार करूं व त्यांतून त्यांचें तत्त्वज्ञान कसें सुसंगतपणें प्रकटतें तें पाहूं.

१०. अधिदैव या शब्दानें संबोधिलेल्या पराप्रकृतिरूप जीवस्वरूपावर विशेष प्रकाश पाडणाऱ्या वचनांचा विचार येंथवर केला. त्यावरून भिन्न भिन्न शब्दांनीं संबोधिलेल्या तत्त्वांची एकवाक्यता करून त्यांची एकरूपताहि दाखविली. सातव्या अध्यायांत अपरा व परा प्रकृति म्हणून जड चैतत्याचें विवरण केलें. व त्याहून भिन्न व त्यांना स्वत:मध्यें समाविष्ट करणारा ईश्वरहि सूचित केला. त्याच तत्त्वाचें अधिभूत, अधिदैव व अधियज्ञ म्हणून आठव्या अध्यायांत वर्णन केलें. आणि तिसरा पुरुष तो केवळ पहिल्या दोन पुरुषांच्या अपेक्षेनें म्हणून तिसरा असें दाखविलें क्षर आणि अक्षर पुरुषांच्या जोडीनें पण त्याहून भिन्न या अर्थी तिसरा पुरुष असा येथील प्रकार नव्हे. तर हे दोन्ही पुरुष ज्याच्यांत समाविष्ट होतात व ज्याचेच ते सापेक्ष आविष्कारच आहेत. असा तो तृतीय पुरुप म्हणून ईश्वराचें स्वरूप दाखविलें. त्या सर्व विवेचनाची एकवाक्यता कशी होते हेंहि त्या त्या ठिकाणीं त्यांचीं वचनेंच विचारांत घेऊन दाखऊन दिलें. आता अधिदैव व अधियज्ञ यांचें स्वरूप व संबंध दाखविणाऱ्या वचनांचा विचार करूं.

११. जीवात्म्याचें अनुभूत व तात्त्विक स्वरूप यांतील अभेद दाखविण्याकरितां ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "जो परमात्माचि परि दुसरा । जो अहंकार निद्रा निदसुरा । म्हणूतियां स्वप्नींचिया ओरबारा । संतोषें शिणें ॥" जीव हा वस्तुत: परमात्माच आहे. त्यांतील अनुभवाला येणारा भेद म्हणजे परमात्मा सदैव जागृत तर जीव हा सदैव निद्रित; निद्रेंत स्वप्न पहाणारा. जागा झाला तर जीवच परमात्मा. आत्मस्वरूपाला जीवरूपत्व देणारी ती निद्रा म्हणजे व्यक्तिविशिष्ट अहंकार होय. देहाकारादुरतेंच असें जें मीपण तें जीवरूप तर व्यक्तिनिरपेक्ष असणारें मीपण तें परमात्मा. शरीराकारानें मर्यादित झालेल्या अहंकाराला प्रतिस्पर्धी असे त्वंकार व इदंकार असतात. पण सर्वव्यापी मीला मात्र तो सर्वसमावेशक असल्यामुळें तेंथें "तूंहि" नाहीं कीं "तेंहि" नाहीं. या व्यक्तिनिरपेक्ष मीपणाला परमात्मा असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. याचा स्पष्ट उच्चार करतांना ते म्हणतात :- "एऱ्हवीं सर्वांच्या हृदयदेशीं । मी अमुका आहे ऐसी । बुद्धि स्फुरे अहर्निशीं । ते वस्तु गा मी" सर्वांच्याच अंत:करणांत मी अमुक अशी स्फुर्ति अहर्निश

स्फुरत असते ती व्यक्तिरूपानें प्रकट झाली तरी मूळ स्फुर्ति व्यक्तिविशेषरहितच असल्यानें तें परमात्म्याचें रूप होय. तांबडचा कांचेच्या दिव्यांत प्रकाश तांबडा दिसेल तर हिरव्यांत हिरवा. पण मूळ प्रकाश तो सर्वरंग समावेशक असा म्हणूनच रंगरहित असतो. याचेंच स्पष्टीकरण करतांना ज्ञानेश्वर पुनः सांगतात :- "अर्जुनपण न घेतां । मीपण असे स्वभावता । उठतसें तत्त्वता । तें तयाचें रूप ॥" अर्जुनाला उद्देशून भगवान् म्हणतात; "मी अर्जुन" यांतील अर्जुन तेवढा काढून टाकला कीं मग शिल्लक राहिलेला जो स्वभावसिद्ध मी तेंच परमात्म्याचें तात्त्विक रूप. अर्जुनानें आपल्या मींतील अर्जुन काढून टाकला तर तो, तूं असें कोणाला म्हणणार? मग असा हा मी प्रत्येकाशीं एकरूप होतो व हेंच परमात्म्याचें रूप. यावरून व्यक्तिविशिष्ठ अहंकार हीच निद्रा व समोर दिसणारा ज्ञान-विलास तो आत्मभिन्न व जड मानणें हें जें त्याचें कार्य तेंच स्वप्न होय. माझ्याहून भिन्न दुसरी वस्तु असेल तर तिच्या योगानें मला सुख वा दुःख होईल. कडु कारलें हें माझ्याहून भिन्न म्हणजेच माझ्या जिभेहून भिन्न असें वाटतें तोंवर कारल्याचा कडवटपणा दुःखदायक असतो. पण शरीर, जीभ व कारलें हीं तिन्हीं मीच झाल्यावर, कार्ल्याचा कडवटपणा जसा कारल्याला दुःखदायक नसतो तसाच तो मग त्या कारल्याशीं एकरूप असणाऱ्या मीलाहि होत नाहीं. संवेदनशक्तियुक्त अशी जीभ जसें ज्ञानरूप तसेंच कडवटपणाचें संवेदेन निर्माण करणारी शक्तिहि ज्ञानरूप. कडवटपणाचें ज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा कडवटपणा नव्हे. तर तो कडवट-पणाच्या संवेदनाचा ज्ञानरूपांतील एक आविष्कार होय. स्वरूपाचा आविष्कार हा स्वाभाविक असल्यानें तो सुखकारक किंवा दुःखकारक असत नाहीं. हेंच तत्त्व सांगतांना उपनिषद म्हणतें :- "द्वितीयाद्वै भयंभवति ।" भय म्हणजे दुःखाची अपेक्षा. ती जेथें आपणाहून भिन्न दुसरा असला तरच निर्माण होते. पण हा दुसरा जेव्हां मीच्या एकत्वांत एकरूप होतो तेंव्हां याज्ञवल्क्यानीं जनकाला म्हटल्या-प्रमाणें "अभयंवै जनक प्राप्तोऽसि ॥" अभयच प्राप्त होतें. जीव आणि परमात्मा यांच्यामध्यें भासणारा भेद पण असणारा अभेद या ठिकाणीं ज्ञानेश्वरानीं स्पष्ट केला आहे.

यानंतर अधियज्ञाचें स्वरूप ज्ञानेश्वर सांगताहेत. त्याचाहि विचार करूं.

-०-

प्रकरण २३ वें

अधियज्ञ, महेश्वर, परपुरुष, परमात्मा, परब्रह्म एकार्थक पर्याय शब्द.

१. अधियज्ञ या शब्दाची व्याख्या व वर्णन संक्षिप्त व वरेंचसें संदिग्ध असल्यामुळें या तत्त्वाचा ज्ञानेश्वरानीं केलेला परिस्फोट ध्यानीं घेतल्याशिवाय त्याचें समग्र व यथार्थ ज्ञान होणार नाहीं. अपरा व परा प्रकृती, अधिभूत व अधिदैव, क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ, प्रकृति व पुरुष, क्षर व अक्षर यांच्या एकार्थक व्याख्या करून ज्ञानेश्वरानीं त्याचा समन्वय केला आहे. तसा अधियज्ञाचा केलेला नाहीं. पण सूचक वाक्यें व समान वर्णन यावरून त्याचा अर्थ निश्चित करतां येतो. तो कसा हें आता पाहूं.

२. प्रारंभीं याच शब्दाची साक्षात् व्याख्या ते काय करतात याचें विश्लेषण करून पाहूं. मग त्या वर्णनाशीं जुळणाऱ्या वचनावरून तें तत्त्व अन्यत्र कोणत्या शब्दांनीं सांगितलें आहे हें स्पष्ट होईल व विचारांचां गोंधळ होणार नाहीं. या शब्दाची व्याख्या करतांना ते म्हणतात :- "आतां श्येचि शरीरग्रामीं। जो शरीरभावातें उपशमी। तो अधियज्ञु एथ गा मी। पंडु कुमरा ॥" आतां या शरीरांतच शरीरभावाचा उपशम करणारा-- निर्जीवाला सजीव करणारा, जडाला संवेदनयुक्त करणारा तो मीच अधियज्ञ. अधिदेवाच्या व्याख्येंत जडाला सजीव करणारा, देहाच्या ठिकाणीं "मी" वुद्धि उत्पन्न करणारा अधिदैव म्हणून सांगितलें त्याच अधिदैवाचा अधियज्ञ असा समन्वयहि करतांना ते म्हणतात :- "येर अधिदैवाधिभूत। तेहि मीचि कीर समस्त। परि पंधरें कीडासी मिळत। काय साकें नोहे ॥" अधिदैवहि मीच म्हणजेच अधियज्ञ पण हीन अशा देहाहंकारानें हिणकस आहे तोंवरच त्याला अधिदैव म्हणजे जीव म्हणावयाचें. "जो परमात्माचि परि पुसरा। पारे अहंकारनिद्रा निदसुरा ॥" नाहींतर अधिदैव तोच अधियज्ञ, अधिदैवाशीं ज्याचा समन्वय केला आहे. त्याचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणातात :- "तरि क्षेत्रज्ञु जो येथें। तो मिचि जाण निरुतें। जो सर्वक्षेत्रातें।

संगोपुनी असे ॥" सर्वच क्षेत्रांना संगोपून असणारा क्षेत्रज्ञ म्हणजेच परमात्मा. पर "जो जडातें जीवविता । देह अहंता उपजविता । जीवु गमे मी पांडुसुता । जीवलोकीं ॥" जडाला सजीव करून देहाच्या ठिकाणीं मी बुद्धि उत्पन्न करणारा जीवलोकांत मीच परमात्मा-अधियज्ञ जीव असा भासतो. म्हणजे व्यक्तिविशिष्ट अहंकाराने परिच्छिन्न झालेलें चैतन्य म्हणजे अधिदैव जीव होय. तर जडचेतन सर्वांशीच अभिन्न असणारें व अभेद जाणणारें चैतन्य म्हणजे अधियज्ञ अगर परमात्मा असें दिसून येतें. हेंच स्पष्ट करून समारोप करतांना ते म्हणतात :- "तेवि अहंभावो जाये । तरि ऐक्य तें आधींच आहे । हेंचि सांचें जेथ होयें । तो अधियज्ञु मी ॥" मी पण गेल्यावर जीव आणि परमात्मा यांचें साहजिक ऐक्य जिथें साक्षात्कृत सत्य ठरते तो मी अधियज्ञ. थोडक्यांत म्हणजे अहंकाररूपानें प्रकटणारा तो जीव तर अहंकाररूपाला प्रकट करणारा तो अधियज्ञ. पण म्हणून कांहीं जीव व परमात्मा भिन्न असे दोन नाहींत. प्रकट होणारा जीव व प्रकट करणारा परमात्मा एकच आहेत. प्रकाशक व प्रकाश्य एकच कसें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "कां प्रकाशतां अर्कु । तोचि होयें प्रकाशकु । तेयाहि अभेदा द्योतकु । तोचि जैसा। ।" प्रकट करणारा व प्रकट होणारा सूर्य एकच आहे आणि त्यांचा अभेदहि त्याच्यामुळेंच कळतो. प्रकाशित म्हणून पाहिल्यास चैतन्यच जीवरूप असें बुद्धीला वाटतें तर चैतन्याच्या प्रकाशानेंच जीव प्रकाशतो हें दिसून आल्यावर तोच प्रकाशक आत्मा असें बुद्धीला मानावें लागतें. हा अभेदहि चैतन्याच्या अभिन्न प्रकाशानेंच सिद्ध व ज्ञात होतो.

३. ब्रह्म या तत्त्वापासून अधियज्ञ या तत्त्वापर्यंत सहा तत्त्ववाचक शब्दांच्या व्याख्या गीताकार व ज्ञानेश्वर यांनीं केल्या. व्याख्या सहा म्हणून ज्ञानेश्वर सावधानपूर्वक सांगतात कीं "येर अधिदैवाधिभूत । तेंहि मीचि कीर समस्त ॥" ब्रह्माच्या वरोवरीनें ज्याच्या व्याख्या केल्या तेहि सारे ब्रह्मरूप, ईश्वररूपच आहेत. हें कांहीं ज्ञानेश्वर पदरचें सांगत नाहींत. गीताकारच भगवंताच्या मुखानें सांगतात :-"साधिभूताधिदैव मां साधियज्ञं च वे विदुः ॥" मला अधिभूत व अधिदैव यसहित अधियज्ञाला जाणतात. याचेंच प्रांजल स्पष्टीकरण करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "जिहि साधिभूतां मातें । प्रतीतीचेनि हातें । धरूनि अधिदैवातें । सीतले गा ॥ जेंया जाणीवेचिये ओगें । मी अधियज्ञु रिगे ।" ज्यानीं मला अधिभूतासह अनुभवाच्या हाताने धरून अधिदैवाला गांठले त्यांना जाणीवेच्या ओघांत मी अधियज्ञ सांपडतो. प्रारंभीं विषयरूप असणाऱ्या अधिभूताचें नीट परीक्षण केलें विश्लेषण केलें कीं अधिभूतहि ज्ञानरूपच आहे असें दिसून येतें. विषयांचा अनुभव येतो तो ज्ञान म्हणून विषय म्हणून नव्हे. सारे

विषय शेवटीं संवेदन म्हणूनच ज्ञानविषय होतात. नाहींतर विषयज्ञानच अशक्य झालें असतें. कारण जड चेतनाचा संबंधच मुळीं अकल्पनीय म्हणून अशक्य झाला असता. साखरेचें रूपांतर गोडीच्या संवेदनांत झाल्याशिवाय साखरेचा जड पदार्थ म्हणून अनुभव अशक्य. यावरून अधिभूत म्हणजे जडाकाराचें पांघरूण घेतलेलें संवेदनरूप चैतन्यच आहें हें सिद्ध होतें.

४. जडरूप भासणारे विषय वस्तुतः ज्ञानरूपच आहेत असा प्रत्यय आला कीं ते जाणणारा जाणीवरूप ज्ञाता जो जीव तो ओघानेंच अपरिहार्यपणें ज्ञानरूप आहे असे मानावें लागतें. ज्ञेय व ज्ञाता हे दोन्ही ज्ञानरूप आहेत असें अनुभवास आल्यावर त्यांचा वस्तुतः असणारा अभेद जिथें प्रतीत होतो तो अधियज्ञ होय. भिन्न भासतात तोंवरच ते अधिभूत व अधिदैव. एकच होतात त्यावेळीं अधियज्ञ.

५. आकाराच्या पांघरुणाखालीं जोंवर वस्तूचें सत्य स्वरूप झाकलेलें असतें तोंवरच त्यांचा भेद. आकार असेतोवर त्याचा भेद नाकारतां येत नाहीं कीं अभेदहि साधत नाहीं. ज्ञानरूप वस्तूला निसर्गतः असणारा स्वतःचा जो अबोध त्यामुळेंच एकरूप वस्तूंतच ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान ही त्रिपुटी प्रकटते. तीहि स्वाभाविकपणेंच. हें अनेकवार सांगितलेंच आहे. हा अबोधच आवरणरूप आहे. तो आहे तोंवरच भेद. तो जातांच स्वयंभू ऐक्य आपोआप प्रकटतें. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तैसें अधिभूतादि आघवें । हे अविद्येचेनि पालवें । झांकलें तंव मागोवें । वेगळें ऐसें ॥ तेचि अविद्येची जवनीक फिटे । आणि भेदभावाची अवधि तुटे ॥" अविद्येच्या पदरानें झांकलेलें आहे तोंवरच अधिभूतादि सर्व भेद आहेत असें मानावें. तो अविद्येचा पडदा दूर झाला कीं वस्तू वस्तूंतील भेदभावाचें अंतर नष्ट होतें व स्वाभाविक ऐक्यच प्रकटतें. या तत्त्वाचा उलगडा करणारा समर्पक दृष्टांत देताना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "पैं केशाचां गुंडाळा । वरि ठेविली स्फटिकाची शीळा । ते वरि पाहिली डोळां । तंव भेदली गमली ॥ पाठि केश परौते नेले । आणि भेदलेंपण काय नेणों जालें । तरि डांक देऊनि सांधिलें । शिळेतें काई ॥" केसांच्या गुंडाळयावर स्फटिकाची शिळा ठेऊन वरून पहातां ती शतखंड भासते. बुद्धीला तिचा अभेद माहित असला तरी डोळयाला ती खंड खंड झालेली दिसल्याशिवाय रहात नाहीं. शिळेवें बुद्धिगम्य अभिन्नत्व दृष्टिगोचर व्हावयाचें तर केंस वाजूला करून शिळा मोकळी केली पाहिजे म्हणजेच बुद्धिगम्य तत्त्व अनुभवरूप होतें. तसें आत्मसाक्षात्कारानंतर अबोधाचे केस पलीकडे केल्यावर सत्याचें अभिन्नत्व व एकरूपत्व अनुभवगोचर होतें, नव्हे अनुभवरूपच होतें. स्फटिकाच्या अभिन्नत्वाचा अनुभव घेणारा स्फटिकाहून भिन्न असल्यामुळे स्फटिकाच्या अभिन्नत्वाच्या अनुभवाशीं तो एकरूप होऊं शकत नाहीं. पण आत्मस्वरू-

पाच्या बाबतींत अनुभवणारा आत्माच असल्यामुळें आत्म्याच्या अभिन्नत्वाच्या ज्ञानाशीं अनुभवणारा आत्मा एकरूप होतो. अनुभवच अनुभवणारा होतो, नव्हे असतो. हें अंतिम सत्य सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तेया अद्वयपणां आपुलियां । जाणति ज्ञप्ति जे धनंजया ।ते मीचि आत्मा हें तेयां । बोधासि ये ॥" त्या आत्मस्वरूपाच्या अद्वयत्वाला जाणणारी जाणीवच आत्मरूप आहे असाच त्याला प्रत्यय येतो. सत्य आणि सत्याचा अनुभव एकरूप होतात. म्हणजे सत्यच अनुभव आहे आणि अनुभवच सत्य आहे असा साक्षात्कार म्हणजे आत्मा, अनुभव, साक्षात्कार हें एकच तत्त्वाचे पर्यायवाचक शब्द आहेत. आपण अनुभव येतो असें चुकीने म्हणतो. अनुभव येत नाहीं; प्रकट होतो. योगवासिष्ठकार म्हणतात :- "तथा ऽनुभवमात्रात्मा दृश्येनात्मावलोक्यते ॥" प्रकटार्थविवरणकार म्हणतात :- "आगमापायसाक्षी यः स आत्माऽनुवात्मकः ॥" केवळ अनुभवरूप असणारा आत्मा दृश्याच्या योगानें दिसतो प्रकटतो. आल्यागेल्याचा साक्षी, तो आत्मा अनुववरूप आहे. दिसणारें दृश्य ज्ञानरूप म्हणून आत्मरूप, द्रष्टाहि ज्ञानरूप म्हणून आत्मरूप. म्हणूनच दृश्याच्या दर्शनानें आत्मरूप प्रकटतें, ज्ञानरूप प्रकटतें, अनुभव प्रकटतो. दृश्य आत्मस्वरूपाचें आवरण नसून प्रकाश आहे असेच ज्ञानेश्वर दाखवितात. "झालें नि जगें मी झांकै । तरी जगत्वें कोण फांकै । कीळेवरी माणीकें । लोपिजें कायी ॥ म्हणौनि जग परीतें । सारुनि पाहिजें मातें । तैसा नोहे उखितें । आघवेंचि मी ॥ जग असकी वस्तुप्रभा ॥" जग झाल्यानें मी जर झांकला गेलो तर जग म्हणून कोण प्रकाशतें, उल्हसतें. माणकाच्या कीळेनें माणीक झांकलें जातें कीं उलट त्यानेंच प्रकटतें ? विश्व हें स्फुर्ति आहे भ्रम नव्हे. म्हणून तें आत्मरूप झांकू शकत नाहीं असें तें सांगतात. "तैसा विश्वस्फुर्ति श्या । झांकवेना जो ॥" विश्वरूपानें स्फुरलेल्या ज्ञानस्फुर्तिनें स्फुरणारें ज्ञान झांकलें जाऊं शकत नाहीं.

६. ज्ञानेश्वर एकच एक व एकरूप असें सर्वसमावेशक, सर्वसमर्पक व सर्वसमर्थ तत्त्व मानून आपल्या सर्व अनुभवाची बुद्धीला निरूत्तर करून समाधान देईल अशी उपपत्ति लाऊन दाखवित असल्यामुळें त्यांना अन्य तत्वाची आवश्यकताच भासली नाहीं. म्हणून तत्त्वाचें वर्णन भिन्न भिन्न ठिकाणीं केलें असलें तरी त्यांचा समन्वय करून ते सांगतात "देवो बोलिले जें एक । दुजें नाहीं ॥" भिन्न प्रकारांनीं सांगितलें तरी सांगितलेलें तत्त्व एकच एक आहे. प्रस्तुत ज्या सहा तत्त्वांची व्याख्या केली ती एकार्थकच कशी आहे हे पाहूं, म्हणजे त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें अंतरंग उघडें होईल. या सर्व व्याख्यामध्यें केवळ एकसूत्रता, एकतानताच नव्हे तर एकरूपताच दिसून येतें. त्याचा थोडा विचार करून हे प्रकरण संपवूं.

७. प्रारंभी ब्रह्म शब्दाची व्याख्या घेऊं. विज्ञान म्हणून म्हटलेल्या आकाररूप प्रपंचज्ञानांत निराकार जाणीव ओतप्रोत, निरंतर, अंतर्बाह्य भरलेली असूनहि वेगळी करतां येत नाहीं. साकार ज्ञानातून आकार वेगळे काढून निराकार ज्ञान पहातांच येत नाहीं. आकारांच्या अभिव्यक्तीला निराकार ज्ञान जसें आवश्यक तसें निराकार ज्ञानाच्या अभिव्यक्तीला आकारहि आवश्यक आहेत. म्हणूनच ज्ञानस्वरूपांतून आत्मप्रकटीकरणाकरितां आकार स्वाभाविक शक्तीनेंच उद्भूत होतात. आकार म्हणजे ज्ञान नव्हे, तसेंच ज्ञान म्हणजेहि आकार नव्हे. त्यांचा निवाडा करावयास गेल्यास "निवडूं जातां पांगळू। निवाडू होये ॥" निराकाराचा भंग न करतां त्यांत आकार कसें प्रकटूं शकतात हें आपल्या कल्पनासृष्टींत दिसून येते. कल्पना स्वत: निराकार तिच्यांत आकार प्रकटतात. पण त्यामुळे कल्पना कांहीं साकार होत नाहीं. तसेंच कल्पित पदार्थहि कल्पना होत नाहीत. निराकार कल्पनेंत कल्पित आकार कोठून व कसे येतात हें पाहिलें म्हणजे या विकट तत्त्वाचा उलगडा होतो. तो कसा तें आतां पाहूं.

८. निराकार कल्पनेंत आकार बाहेरून आणून कोंवतां येंत नाहींत हें सकृद्दर्शनींच दिसून येतें. शिवाय कल्पनेच्या बाहेर ते असावेंत कुठें हेंहि समजणें अशक्य आहे. कल्पनेच्या बाहेर जर आकार असून ते कल्पनेंत शिरून प्रकटूं शकणार नाहींत तर कल्पनेंत प्रकट होणारे आकार कल्पनेंतच अनाविष्कृत स्वरूपांत सदैव विद्यमान असतात असेंच अगत्या मान्य करावे लागतें. ज्ञानेश्वर याचें निदर्शन म्हणून सांगतात :– "भूमींआतुनि स्वयंभ। काय घडेया गाडगेयाचे निघति कोंभ। कीं ते कुलालमतीचे गर्भ। उमटले कीं ॥" घडे, गाडगीं काय जमिनींतून कोभ म्हणून उत्पन्न होतात कीं ते कुंभाराच्या बुद्धींत गर्भरूपानें अगोदरच पण अप्रकट असलेले प्रकट होतात ? जमिनींतून घडे गाडगी झाडासारखां आपोआप उत्पन्न होत नाहींत हें तर उघड आहे. मग हे घडचा गाडग्याचे आकार कुंभाराच्या कल्पनेंत असलेलेच मातीच्या आधारानें तो प्रकट करतो हेंहि उघड दिसून येतें. आपल्या कल्पनेंतील आकाराप्रमाणें कुंभार मातीला घडचाचा आकार देतो; पण कुंभाराच्या कल्पनेंतील घडचाला आकार कोण देतो ? तर तो अनादिसिद्ध स्वयंभू आहे असेंच सिद्ध होते. हें तत्त्व प्रकट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "कल्पना वासना संस्कार। माघौते रचावेया चराचर। होऊनि ठाकति अमर। तें निधान मीं ॥" आस्तित्वांत असणारी अगर येणारी प्रत्येक गोष्ट प्रारंभीं अव्यक्त आकार रूपानें कल्पनेंत असते व असलीच पाहिजे हें निरपवाद तत्त्व प्रकट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "इयें समस्तेंहि भूतें। जन्मा आदीं अमूर्तें। मा पातलीं व्यक्तीतें। जन्मलेया ॥" उत्पन्न झालेली प्रत्येक वस्तु उत्पत्तिपूर्वी

अव्यक्त आकाररूपानें असतेच. म्हणजे उत्पत्ति अगर जन्म नव्यानें आस्तित्वांत येगें नव्हे तर अव्यक्त असलेलेंच व्यक्त होणें, केवळ प्रकटणें होय. निराकारांतच आकार असतात तर निराकार हें निराकार कसें ? याचा विचार व उलगडा करणें आवश्यक आहे.

९. निराकार म्हणजे आकारशून्य असें ढोवळ दृष्टीला दिसतें. पण त्यामुळें आकारशून्य हाच आकार होतो. इतरापासून वेगळें करणारा विशेष म्हणजेच आकार ध्यानीं घेतला म्हणजे वरील विधानाचा अर्थ परिस्फुट होईल. कोणताच विषय नसलेलें सामान्य आणि कोणतेंच सामान्यत्व नसलेला विशष असणें असंभाव्य आहे. कुमारील भट्ट म्हणतात :– निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत्खर विषाणवत् । सामान्यरहितत्वाच्च विशेषास्तद्वदेवहि ॥" विशेष नसलेलें सामान्य आणि सामान्य नसलेलें विशेष हे गाढवाच्या शिंगाप्रमाणें मिळणें अशक्य आहे. तेंव्हां निराकार म्हणजे आकाराचा अभाव नव्हे तर सर्व आकारांचा एकसमयावच्छेदानें समावेश. त्रिकोण, चतुष्कोण, वर्तुळ, लांब, रूंद, जाड, पातळ, घट्ट, पांढरा, काळा, थंड, कढत, खारट, अळणी इत्यादि सर्व विशेष अविरोधानें एकाच स्थळीं एक होतात तेंच खरें निराकार. ते आकार भिन्न होईपर्यंत त्यांचा समुच्चय निराकारच वाटणार व असणार. एकत्वामध्यें भिन्नता नाहीं म्हणून विशेष नाहीं. आकार नाहीं. यावरून ब्रह्माची व्यखया परिस्फुट होते. निराकार जाणीवेंतच सारे आकार असतात व प्रकटतात. आकाराला तिनें अंतर्बाह्य व्यापलेलें असल्यामुळें आकाराहून जाणीव व जाणीवेहून आकार वेगळे करतां येत नाहींत कारण ते वेगळे होत नाहींत. कारण आकारहि जाणीवरूपच आहेत पण सविशेष जाणीव म्हणून याकरितां आकार वेगळे करून जाणीव पहाण्याची आवश्यकताच नाहीं. सविशेष आकारांतहि निर्विशेष जाणीव असतेच. "म्हणौनि जग परौतें । सारुनि पाहिजे मातें । तैसा नोहे उखितें । आघवें मीचि ॥" आकारासहित निराकार मीच. हेंच तत्त्व ठसकेवाज रीतीनें एका अभंगांत सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात: "तुज सगुण म्हणों कीं निर्गुण रे सगुण निर्गुण एक गोविंदुरे ॥ सगुण निर्गुण एक गोविंदच आहे. सगुण व निर्गुण तो दोन्ही स्वाभाविकच आहे. त्यांतील एक विकृति अगर भ्रम नव्हे. ज्ञानेश्वरांचें अद्वैत द्वैताला आपणांत समाविष्ट व एकरूप करणारें आहे. द्वैताला विरोध वा वेगळें करून द्वैत व अद्वैत यांचेंच द्वैत शिल्लक ठेवणारें नाहीं.

१०. आतां अध्यात्माची व्याख्या पाहूं. ती करतांना ते म्हणतात, आपल्या सहज स्थितींत ब्रह्माचे नित्य असणें म्हणजे अध्यात्म. ब्रह्मामध्यें जें सदैव

आहे व आहे तसेंच आहे तें अध्यात्म. त्यांत निराकार जागीवहि सदैव; तसेंच परिस्फुट आणि अपरिस्फुट असे ज्ञानरूप साकारहि सदैव विद्यमान. "हें अनादिच दृश्यपणें। अनादिच देखणें। हें आता काय कोणें। रचूं जावे ॥" जें जें झालें, आहे व होणार तें तें सारेंच त्याच्या स्वाभाविक स्वरूपांत नित्य अवस्थित असतेंच. यावरून ब्रह्माची व अध्यात्माची व्याख्या एकरूपच दिसून येतात.

११. कर्म या शब्दाची व्याख्याहि ब्रह्माच्या व्याख्येचाच आविष्कार आहे. वरवर पहातां परस्परविलक्षण व परस्परविरुद्ध वाटणारीं ही दोन तत्त्वें वस्तुतः एकरूपच आहेत, हें दाखविण्यांतच ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें वैशिष्ट्य, वरिष्टत्व आहे. कर्माचें स्वरूप सांगतांना ते म्हणतात, ज्यानें स्वभावतःच विश्वाकार संभवतो तें कर्म स्वभावतःच जें संभवतें तें विकृति नव्हे तर विकास, परिस्फोट होय. असलेलेंच प्रकट होणें आणि तेंहि स्वभावतःच म्हणजे विकृति नव्हे कीं नव्यानें निर्मितिहि नव्हे हे उघड दिसून येतें. ब्रह्म स्वभावतःच निराकारहि आहे, साकारहि आहे. आकार प्रकटणें हेंहि स्वाभाविच म्हणजे आकार निराकारांत प्रकट करणें हाच निराकाराचा स्वभाव म्हणजे सहजस्थिति होय. हें अधिक परिस्फुट करतांना तें म्हणतात; कीं मुदलांत कर्ताच नाहीं, करण्याला कारणहि नाहीं. असें असतांहि केवळ कार्यच वाढत असतें तेंहि आपोआप कर्ता व कारण याविशायच जें घडते स्वभावसिद्धच म्हणजे केवळ आविष्काररूप. स्थलांतर, कालांतर किंवा रूपांतर नव्हे. अव्यक्तांत व्यक्ताकार प्रकट करणारा व्यापार व तोहि अहेतुक व स्वभावतः म्हणजेच सहजस्थिति, अविकृत अस्तित्व. निराकार ब्रह्मांत अनंत आकार स्वाभाविक असतात. ते प्रकट करणें हेंहि ब्रह्माचें स्वाभाविक स्वरूपच आहे. स्फुरद्रूप ज्ञान निराकार ज्ञानांतच साकाररूपानें स्वभावसिद्ध शक्तीनें सतत स्फुरतच असतें. क्रियारूप भासणारें हें कर्म म्हणजे वस्तुतः ज्ञान-विलास आहे. "स्वप्नौति जागृती येता। काय पाये दुखती पांडुसुता। कीं स्वप्नामाजीं असतां। प्रवासु होय ॥" इथें प्रवासाचा देखावा आहे, प्रत्यक्ष प्रवास नव्हे. झोंपलेला व मागून जागा झालेला आहे तिथें व आहे तसाच असतो. तो प्रवासाचें दृश्य मात्र पहातो; प्रवास करीत नाहीं. तसें विश्वाकार संभवला, प्रकट झाला तरी ब्रह्म जैसें कां तैसेंच रहातें.

ब्रह्म व अध्यात्म यांच्या व्याख्यांशीं कर्माची व्याखाहि कशी तंतोतंत जुळतें हें त्या व्याख्या एकमेकाशीं ताडून पहाता स्पष्ट होतें.

१२. आतां अधिभूताची व्याख्या पाहूं. अधिभूत म्हणजे क्षर पदार्थ, नाशवंत पदार्थ· नाशवंत पदार्थ म्हटल्यावरोबर ते चैतन्याहून भिन्न असें सहजच

वाटणार. पण चैतन्यभिन्न असा नश्वर वा अनश्वर पदार्थच नाहीं. मग हें अधिभूत तत्त्व काय आहे ?

नाशवंत पदार्थांत नष्ट काय होतें हें पाहिल्यास नामरूपेंच तेवढी नष्ट होतात म्हणजे दिसेनाशीं होतात असेंच आढळून येतें. म्हणून ज्ञानेश्वर "आकार लोपासरिसे" आकारनाशासरिसें म्हणत नाहींत हें ध्यानांत घेतलें व ठेवलें पाहिजे. कारण तेंच पुढें सांगतात, "जेथ जालें तेथ जैसें । तैसेंचि असे ॥" पण ज्या ठिकाणीं तें झालें तिथें जसेच्या तसेंच असतात. आम्ही दिसलें कीं उत्पत्ति व दिसेनासें झालें कीं नाश असें आपल्या सापेक्ष मर्यादित दृष्टीनें म्हणतो. वस्तुतः कांहींहि उत्पन्न व नष्ट नव्यानें होत नाहीं. अनंत ब्रह्मांडें उत्पन्न व नष्ट झालीं तरी "दुजेनविण एकला । परब्रह्मचि संचला ॥" एकटें एकच तत्त्व अविकार, अनुस्यूत असतें.

पुढें पंधराव्या अध्यायांत या क्षराची व्याख्या करतांना ते निःसंदिग्धपणें सांगतात, :- "जेतुलें पांचभौतिक घडतें । जें जें नांवरूपा सांपडतें । गुणत्रयाचां पडते । कामठां जें ॥ भूताकृतीचें नाणें । घडत भांगारें जेणें । काळासि जुं खेळणें । जिहिं कवडा ॥ पैं अष्टधा भिन्न ऐसें । जें दाविलें प्रकृतिमिसें । जें क्षेत्रद्वारें सतीसे । भागीं केलें ॥ हें मागिलें सांघो केति । आगा आतांची जें प्रस्तुतीं । रुखाकारू रूपकरीति । निरूपिलें ॥ तें आघवेंचि साकारें । कल्पींनि आपणपेयां पूरें । जालें असें तदनुसारें । चैतन्यचि ॥ आतां क्षेत्रज्ञु नांवें एणें ॥ जेयोते बोलणें । जगिं जीड म्हणणें । जिये दशेतें ॥ जो आपुलेनि विसरे । सर्व भूतत्वें अनुकरे । तो आत्मा बोलिजे क्षरें । पुरु-खुनांवें ॥ ऐसें उपाधिचेनि पाडें । क्षणिकत्व यया जोडे । तेणें खोकरपणें घडे । क्षरु नांव ॥ एवं जीवचैतन्य आघवें । हें क्षरु पुरुखु जाणावें ॥ अठराव्या अध्यायांतहि ते म्हणतात :- "तैसें आपुलेनि विसरे । चैतत्यचि देहाकारें । आभासोनि आविष्करे । देहपणें जें ॥" साऱ्या जडरूप प्रकृतीला उद्देशून ज्ञानेश्वर सांगतात :- "तैसें आपुलिया विस्मृति । आत्मा आपणचि प्रकृति । सारिखा गमौनि पुढती । तियेसीच भजे ॥" अनुभव व बुद्धि यांना विरुद्ध असणारें म्हणून न पटणारें हें तात्त्विक सत्य समजून घेणें अवघड, स्वीकार करणें त्याहून अवघड एवढ्याच करितां वर एवढे विस्तृत उतारे उद्धत केले आहेत. यातच ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें अंतरंग व सारसर्वस्व आहे.

१२. वर उद्धत केलेल्या वचनांचा आतां थोडा विचार करूं. जें जें म्हणून पांचभौतिक आहे, ज्याला ज्याला नामरूप आहे, तीन गुणांनीं जें घडतें, भूताकारांचें नाणें ज्या सोन्याचें पाडलें जातें, (इथें भूताकारांना चैतन्यसोन्याचें

नाणें म्हटलें आहे हें विशेष रीतीनें ध्यानीं घेतलें पाहिजे) काळ ज्या पैशानीं जुगार खेळतो, प्रकृति म्हणून जी आठ प्रकारानीं सांगितली, क्षेत्र म्हणून छत्तीस प्रकारांनीं दर्शित केली, आणि संसार वृक्षाच्या रुपकाने जें चित्रित केलें, तें तत्त्व म्हणजे दुसरें तिसरें कांहीं नसून आपणालाच दुसरें कल्पून चैतन्यच तदाकार झालें आहे. कल्पना ही कल्पना राहूनच कल्पित पदार्थ होते त्याप्रमाणेंव चैतन्यच जडाकार प्रकृतिरूप आभासतें. क्षेत्रज्ञ, जीव असें ज्या दशेला म्हटलें जातें तो म्हणजे स्वत:चा विसर पडलेला आत्मा सर्वच भूताकारांच्या रूपानें भासतो, तत्सदृश दिसतो. अधिभूताला क्षर म्हटलें तो क्षर पुरुष म्हणजे जीव चैतन्यच असें ज्ञानेश्वर नि:संदिग्धपणे व निशंकपणें सांगतात, नित्य चैतन्याला क्षरपणाचा आळ कां आला हेंहि सोपपत्तिक रीतीनें ते सांगतात कीं चैतन्य दृश्याकार झाल्यामुळें नश्वर भासतें दृश्य हें क्षणिकत्र असलें पाहिजे हें अनुभवानेंच सिद्ध होतें. दृश्य एकरूप असल्याचा प्रत्यय अशक्य. एकदा झालेलें पुन्हां जशाचें तसें होणें अशक्य हें भौतिक शास्त्रानींहि दाखऊन दिलें आहे. कालकृत वदल एकसारखा घडतच असतो. निर्विषय जाणीव दृश्य नसल्यामुळेंच नित्य असतें. पण विषयविशिष्ट प्रपंचज्ञान दृश्य असल्यामुळेंच क्षणभगुंर असते. जडरूप विषय असणारें विश्व, तसेच वस्तुत: जड व विषय असणारा पण चैतन्याच्या अभिनिवेशानें ज्ञाता म्हणून चेतन वाटणारा देंह एक चैतन्यच तदाकाररूपानें प्रकटतें; तें आत्म्याला स्वरूपाची विस्मृति असेल तोंवरच. स्वत:च्या स्वरूपाच्या विस्मृतीमुळें आत्मा आपणच प्रकृतीसारखा भासतो व त्या आभासावरच आसक्त होतो. प्रकृति नांवाची कोणी तरी आणि आत्मा तिच्यासारखा भासतो. असाअर्थ येथें अभिप्रेड नाहीं. पण आत्मा दृश्याकार विषय झाला कीं तो जडरूप प्रकृतिसारखा वुद्धीला भासतो. हें विशद करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :–"तेथ प्रकृति आपणयां। वेगळी नुरेचि धनंजया॥" साक्षात्कारांत प्रकृति आत्मरूपाहून भिन्न भासणारच नाहीं कारण असतच नाहीं.

१४. चैतन्यच हें एकच एक सर्वसमावेशक व सर्वसमर्थ तत्त्व ज्ञानेश्वर मानीत असल्यामुळें दुसऱ्या अवांतर, आगंतुक तत्त्वाची उपपत्तिकरितां सुद्धां त्यांना आपश्यकता नव्हती. त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत दुसतें तत्त्व निरास करण्याकरितां सुद्धां खपत नाहीं.

आतां अधिदैव या शब्दाच्या व्याख्येंत आपले हृद्गत प्रकट करतांना तें काय म्हणतात त्याची इतर व्याख्याशीं समन्वय करून एकरूपता कशी आहे हे पाहुं.

अधिदैवाच्या व्याख्येंत ते म्हणतात :– "जो चेतनेचा चक्षु। इंद्रियदेशीचा अध्यक्षु। जो देहास्तमानीं वृक्षु। संकल्पविहंगमाचा॥ जो परमात्माचि परि

दुसरा । जो अहंकारनिद्रा निदसुरा । म्हणोनि स्वप्नींचिया ओरवारा । संतोषें शिणें ॥ जो चैतन्याचा डोळा आहे, इंद्रिय देशाचा अधिपति आहे, आणि देहाच्या अस्तमानसमयीं संकस्प पक्ष्याचा आधार असा वृक्ष आहे. वस्तुत: जो परमात्माच पण अहंकाराच्या निद्रेंत निदसुरा होऊन स्वप्नांतील घडामोडीनें संतोष व शिण मावतो.

१५ यांतील "चेतनेचा चक्षु" व "संकल्प विहंगमाचा वृक्ष" यांच्यांत अथांग खोलीचा अर्थ भरला आहे. तो त्यांचें तत्वज्ञान यथार्थ रीतीनें कळल्याशिवाय समजणारच नाहीं. उलट अशा गर्भित विधानांचा अर्थ समजून त्यांचा समन्वय केल्याशिवाय त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें यथार्थ स्वरूप ध्यानीं येणार नाहीं. याकरितां अशा तत्त्वज्ञानप्रतिपादक वचनांचा समन्वय करून निष्पन्न झालेलें तत्वज्ञान इथें संदर्भाला घेऊन त्याचा अर्थ लावण्याचा व देण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

उत्तान अर्थ घेतल्यास जीव चैतन्याचा अवयव वाटणार. पण चैतन्य कांहीं साकार देहधारी नाहीं. शिवाय इंद्रिय म्हणून जीव जडरूप साधन होईल. पण ज्ञानेश्वर सांगतात तो तर वस्तुत: परमात्माच आहे. यावरून केवळ व्याकरण व कोश यांच्या योगानें अर्थ लागणारच नाहीं.

जीवाचा आविष्कार झाल्याशिवाय शुद्ध चैतन्य पाहूंच शकत नाहीं. स्वत:ला पहातां येत नाहीं, आणि पहावयाला दुसरी वस्तुच नाहीं. म्हणून दृष्टि असून दृश्याभावीं चैतन्य आंधळें असल्यासारखें होतें. "दृश्य जेधवा नाहीं । ते वेळीं दृष्टि असोनि करील कायी ।" दृश्य नसल्यास दृष्टि निरर्थकच. दृश्य नसल्यामुळें जसें दृश्यज्ञान तसेंच दृष्टीलाहि आपण दृष्टि आहो याचेंहि ज्ञान होणार नाहीं म्हणून दृष्टीच्या साफल्याकरितां स्वभावत:च चैतन्य दृश्य होतें व तें पाहतांना द्रष्टा होतें. "आपुलिये धांवपुढां । घालुनी ज्ञेयाचा गुंडा । उभारी मागिलीकडा । ज्ञातृत्वाते ॥" आपल्या जाणण्याच्या नैसर्गिक हावेंनें चैतन्य आपल्या धांवेपुढें अगोदर आपल्या उडीला आधार म्हणून आपणच ज्ञेय होतें व मग आपणच ज्ञाता होऊन ज्ञेयावर झेप घालतें. याच वेळीं दृष्टीला दृश्याचें तसेंच स्वत:चें ज्ञान होते. "जयाचेनि वळें । अचक्षुपण आंधळें । फिटोनि वस्तु मिळे । देखणी दशा ॥" दृश्याचा योगानें चैतन्य जीवरूप द्रष्टा झाल्यामुळेंच चैतन्य डोळस होतें. ज्याचा योगानें चैतन्य डोळस होतें त्याला चैतन्याचा चक्षु म्हणणें सयुक्तिक व समंजस आहे. जो दाखवितो तो डोळा. मग चैतन्याला यच्चयावत् दृश्य दाखविणारा जीव हा चैतन्याचा डोळा म्हणणें अत्यंत उचित व समर्पक आहे.

१६. दृश्य व द्रष्टा दोन्ही चैतन्याचे आविष्कार आहेत, नित्य ज्ञानघन चैतन्य असे अंतीस सत्य नव्हेत हेंहि ज्ञानेश्वर सावधानपूर्वक दक्षतेनें सांगतात. "दृश्य कां द्रष्टा । या दोन्हीं दशा वांझटा । वाचुनि एकी काष्टा । स्फुर्ति मात्र जो" स्वाभाविकपणेंच प्रकट झाले तरी दृश्य व द्रष्टा हे सापेक्ष, परिच्छिन्न व तात्कालिक आविष्कार आहेत. दृश्य व द्रष्टा हें स्फुरद्रूप चैतन्याचे आविष्कार आहेत. स्फुरतें तें नित्य, एकरूप, अविकारी असतें म्हणून नित्य असतें. तें ज्या रूपांनीं स्फुरतें ते द्रष्टा, दृश्य क्षणभंगुर, सापेक्ष व विकारी असतात. स्फुर्तीचा हा नैसर्गिक व अवश्यंभावी असा चिद्विलास आहे. आणि तोहि चैतन्याप्रमाणें नित्य व अनंत आहे.

१७. आयुष्यभानु अस्ताला गेल्यावर देहजगतांत अंधार झाल्यामुळें संकल्पपक्ष्याला चरावयाला जाता येत नाहीं, म्हणून पुनः आयुष्यभानूचा उदय होईपर्यंत तो ज्या झाडाच्या आश्रयानें रात्र घालवतो तो वृक्ष म्हणजे जीव. यावरून संकल्पाला अधिधामरूप चैतन्य म्हणजेच जीव, नाहीं तर तोच परमात्मा "तैसें जीवा ब्रह्मत्व आहे । संकल्पलोपीं ।।" संकल्पशून्य झाला कीं जीवच ब्रह्म. "हें असें आणि नसें । हें कल्पनेचेनि सौरसे । जें कल्पनालोपीं भ्रंशे । आणि कल्पनेसवें होय ।।" द्रष्टा व दृश्य दोन्ही संकल्पजन्य. तो संकल्पच आत्मस्वरूपाची जिज्ञासारूप स्फुरण शक्ति होय. यावरून अधिदैव हेंहि तत्त्व मूल तत्त्वाचा त्याच्याच शक्तीनें झालेला आविष्कार असें सिद्ध होतें. आता अधियज्ञाचा विचार करूं.

१८. अधियज्ञ म्हणजे व्यक्तिविशिष्ट-अहंकाररहित असें सर्वांशींच अभिन्न असणारें व अभिन्नत्व जाणणारें चैतन्य होय. त्याचें स्वरूप स्पष्ट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात, एकाच क्षेत्राचा अभिमान बाळगून त्याचेंच संगोपन करणारा तो जीव; तर सर्वच क्षेत्रांना आपणच मानून सर्व क्षेत्रांचें संगोपन करणारा तो अधियज्ञ. व्यक्तिगत "मी" मध्यें त्याच्याशिवाय कशाचाहि अंतर्भाव होत नाहीं तर अधियज्ञाच्या "मी" तून कांहींच सुटत नाहीं. बद्ध, मुमुक्षु, मुक्त इतकेंच काय पातकी जीव, जड पदार्थ या सर्वांशींच अभिन्न असणारा व जाणणारा तो अधियज्ञ ही सर्वात्मता अत्यंत प्रभावी रीतीनें व्यक्त करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :-"तरी एक मी अनेकीं । गोविजें देहपाशकीं । त्रिगुणीं लुब्धकीं । कोणी परी ।।" तीन फांसेपारधी एकट्या मला देहपाशानें बांधतात तें सांगतो ऐक. सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् रूपानें आविर्भूत झालेलें चैतन्य असे श्रीकृष्ण त्यांच्या मुखानें हा सिद्धांत ज्ञानेश्वर वदवित आहेत त्यांतील गंभीर व गर्भित अर्थ ध्यानीं न घेतल्यास मोठाच विपर्यास होईल. तेव्हां हा अर्थ थोडा उलगडून दाखविला पाहिजे.

ब्रह्माचा सगुण असा सर्वज्ञ, सर्वशक्ति आविष्कार जो ईश्वर तो आपली नित्यमुक्तता जाणतो, बद्ध जीवांशीं आपलें अभिन्नत्व जाणतो; तसेंच बद्ध जीव

मिथ्या अशा देहाभिमानानें बद्ध असल्यामुळें वस्तुतः नित्यमुक्तच असें जानतो. बद्ध जोवाशीं अभिन्नत्व बाळगून आपणच बद्ध असें मानीत नाहीं. तर बद्धच नित्यमुक्त आहेत असेंच मानतो. "तरी तोचि मुदल अहंभावो जाये। तरी एक्य तें आदींचि आहे। हेंचि साच जेय होये। तो अधियजु मी ॥" नित्यमुक्त चैतन्य म्हणजेच अधियज्ञ म्हणजेच शुद्ध ब्रह्म होय.

१९. तीन गुणांनीं मी बांधला जातो म्हटल्यावर गुण हे आत्मरूपाहून भिन्न वाटतील म्हणून ज्ञानेश्वर दक्षतेनें सांगतात :— "आतां मिया मज दाविला। शरीरीं वेगळाला। गुणीं मीचि बांधिला। ऐसा आवडे ॥ तैसीं इयें नाना देहें। दाऊनि मी नाना होये। तेथ ऐसा बंधु आहे। तोहि देखे ॥ परि कोणें गुणें कैसा। मजचि मी बंधु ऐसा। आवडे तें परियेसा ॥" मलाच मी वेगवेगळ्या शरीरांत दाखवितो, गुणांनीं बांधला गेलो असें दिसतें. अशा प्रकारें नाना देह दाखऊन मी नाना होतो, तियें बंध आहे तोहि मीच पहातो. कोणत्या गुणानें मलाच मी कसा बांधतो तें ऐका.

गुणांच्या योगानें मीच मला बांधतो असें म्हटले तरी गुणांचें स्वतंत्र आस्तित्व रहातेंच. तेंहि द्वैत नाहीं हें दाखवितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :— "मी दाऊनि गुण देखे। गुणता हे मियां पोखें। ययाचेनि निशेखें। उरें ते मी ॥" मी दाखऊन गुण पहातो, गुणता ही मीच पोसतो, हे निशेष नाहींसें झाल्यावर उरतें तें तत्त्व मी. गुण दाखवितो म्हणजें प्रकट करतो. चैतन्यांत असलेले गुणाकार प्रकट करतो. गुण हे बाहेर कुठेंहि नाहींत. ज्ञानरूपांत असल्यामुळें ते ज्ञानाकार आहेत, स्वतंत्र वा तत्त्व नव्हेत हें उघड आहे. यावरून अधियज्ञ म्हणजे परब्रह्मच हें दिसून येतें. त्याचें वर्णन करतांना अधियज्ञाची अशीच व्याखा ज्ञानेश्वर करतात. "परि तेंचि जें परब्रह्म। सर्वात्मक सर्वोत्तम ॥" सर्वात्मक व सर्वोत्तम या विशेणानीं अधियज्ञाचीच ओळख पटते.

२०. बुद्धीच्या भिन्न भिन्न अपेक्षेनें एकच एक असणाऱ्या तत्त्वाचें सहा प्रकारांनीं वर्णन केले. त्यांत एकाच तत्त्वाची अनुस्यूतता कशी आहे हें वर दाखऊन दिलेंच आहे. यामुळेंच त्याचें तत्त्वज्ञान परिस्फुट व निश्चित होतें ब्रह्म सूत्रामश्यें उपनिषदांतील भिन्न भिन्न वचनांचा समन्वय करून वेदांत तत्त्वज्ञान जसें बादरायणाचार्यांनीं केलें तसाच कांहींसा प्रयत्न या ग्रंथांत मी केला आहे. याला विसंगत वा विरोधी वचन मला तरी सांपडलें नाहीं अभ्यासकानीं मूळाशीं ताडून छाननी करावी ही विनती करून तत्त्वज्ञानाच्या अवांतर प्रश्नाकडे वळतो.

-०-

प्रकरण २४ वें

हे विसांवेविण वाट । वहावी कवणें ।।

१. तत्त्वज्ञानाची खटपट, खटाटोप केवळ कुतुहल, कौतुक, जिज्ञासा यांच्या तृप्तीकरितां नसून अत्यंत निकडीचा, अगत्याचा, जिव्हाळ्याचा प्रश्न सोडविण्याकरितां आहे हें भारतीय तत्त्वज्ञानांत सर्वसंमत असें तत्त्व आहे. हा प्रश्नहि इच्छेवर अवलंबून असणारा वैकल्पिक नाहीं, तर सोडविणें भाग आहे. इच्छा असो वा नसो या ना त्या रूपांत हा प्रश्न प्रत्येकाला सोडवावाच लागतो. साऱ्या सृष्टीचा व साऱ्या प्राणीमात्रांचा जन्म हा प्रश्न विचारण्याकरितां व सोडविण्याकरितांच आहे. हा प्रश्न सोडविल्याशिवाय जीवनसाफल्य नाहीं आणि सोडविल्याशिवाय सुटका नाहीं. हा प्रश्न दुसरा कोणी पुढें करीत नसून तो आपल्या अस्तित्वांतूनच उद्भवतो आणि सोडविण्याला सतत भाग पाडीत असतो. आपणच आपणाला विचारतो व उत्तर देण्याला भाग पाडतो तो प्रश्न म्हणजे आत्यंतिक सुखप्राप्ति व आत्यंतिक दुःखनिवृत्ति कशी होईल ?

२. ही आर्त वाणी उपनिषद कालापासून आजपर्यंत अव्याहत मानवाच्या अंतः करणातून सदैव उठत असतें. नारदानें सनत्कुमाराला अध्यात्मज्ञानाचा उपदेश करण्याची विनंति करतांना हीच आर्ति व्यक्त केली आहे. नारद म्हणतो:- "तं मा भगवान् शोकस्य परंपारं तारयतु ।" तर भगवान् मला शोकाच्या परतीरावर पोंचवा. अध्यात्माचें हेंच प्रयोजन व्यक्त करतांना ब्रह्मसूत्रभाष्यांत शंकराचार्य .म्हणतात :- "अस्यानर्थहेतोरात्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदांता आरभ्यंते ।" आत्ममिषयक अज्ञान हेंच सर्व अनर्थांचें मूळ कारण असल्यामुळें त्याच्या नाशाकरितां आणि आत्म्याच्या एकत्वाचें ज्ञान करून देण्याकरितां साऱ्या वेदांताची प्रवृत्ति आहे. सांख्यांनीहि हाच शास्त्राच्या कारंभीं मांडला आहे. त्याचें उत्तर हेंच सांख्यशास्त्र. ईश्वरकृष्ण म्हणतो :- दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ ।।" त्रिविध दुःखाच्या आघातानीं त्यांच्या आत्यंतिक नाशाची जिज्ञासा सहजच उद्भूत होते. हेंच शास्त्राचें प्रयोजन. यावर टीका करतांना वाचस्पति मिश्र म्हणतो :- "एवं हि शास्त्रविषयो न जिज्ञास्येत यदि

दुःखं नाम जगति नस्यात्।" जगांत दुःख नांवाचें कांहीं नसतें तर शास्त्रविषय जाणण्याची इच्छाच उत्पन्न झाली नसती. भगवान् बुद्धानें तर दुःखाचे कारण व त्याच्या नाशाचा उपाय यावरच लक्ष्य केंद्रित करून आपल्या धर्माचा उपदेश केला.

३. ज्ञानेश्वरानींहि तत्वज्ञानाच्या बाबतींत हीच दृष्टि ठेवली आहे. ते म्हणतात :- "साचचि बोलाचें नव्हे शास्त्र। हें संसार जिणतें शस्त्र॥ खरोखर हें शास्त्र शब्दाची कसरत, करामत वा कला नाहीं; हें संसार जिंकणारें शस्त्र आहे. ज्या संसाराचा निःशेष नाश करणारें हें शस्त्र म्हणून सांगितलें तो संसार म्हणजें दुःखमूळ आहे. चारहि दिशांना इंगळे पसरलेले आहेत. अशा या धगधगीत निखाऱ्यांत सुखनिद्रा यावी यशी ? निद्राच नसल्यामुळें रात्रंदिवस विश्रांतिच नाहीं, सदैव तळमळच. अशा या संसाराचा नाश म्हणजेच आत्यंतिक दुःखनिवृत्ति आत्यंतिक सुखप्राप्ति.

४. अशा सर्व दुःखाचें मूळ व संपूर्णतया दुःखरूप अशा संसाराचें कारण म्हणजें व्यक्तिगत अहंकार. हा संसार एकाच खांबावर आधारलेलें घर आहे. अहंकार हाच तो "स्तंभः संसारसद्मनः।" हाच सिद्धांत आपल्या अनुपम मधुर भाषेंत ज्ञानेश्वर सांगतात :- "एकाचि मीपणें नाशीयलें घर। नातरी संसार ब्रह्मरूप॥" एकाच मीपणानें सारी धाण केली. नाहींतर दुःखाची पराकाष्टा वाटणारा संसार अनंत आनंदाचा आविष्कार आहे. विलास आहे असेंच प्रत्ययास येईल.

इतराहून भिन्न असा जोंवर "मी" आहें तोंवरच तृष्णा आहे. तृष्णा आहे तोंवर खटपट, धडपड आहे. दोन भिन्न तृष्णामध्यें विरोध केव्हांना केव्हां तरी येतोच. विरोध आला कीं संघर्ष, वैर, युद्ध, लांडी लबाडी, साऱ्या अनीतीचा अनर्थ उत्पन्न होतो. अशा जंजाळांत सुखाची कहाणी देखील ऐकूं येणार नाहीं.

६. दुःखाच्या प्रचंड विस्ताराचें मूळ म्हणजे तृष्णा होय "जन्मयोनिर्यतस्तृष्णा।" जन्म हा तृष्णेच्या पोटीच होतो. तृष्णा ही अहंकाराची स्वाभाविक शक्ति व प्रवृत्ति आहे. अहंकार आहे तोवर तृष्णा नष्ट होत नाहीं व तृष्णा आहे तोंवर अहंकार नष्ट होत नाहीं. आणि अशी ही दोन्ही परस्परांवलंबी, परस्परोपजीवी आहेत. इच्छेशिवाय अहंकार म्हणजे शुद्ध चैतन्यप्रकाश. अहंकाराशिवाय इच्छा म्हणजे चैतन्याची स्वाभाविक स्फुरद्रूप शक्ति.

७. ज्ञेयस्फुर्तीवरोवरच ज्ञातृस्फुर्तिहि एकसमयावच्छेदानें स्फुरते "आपणातें देखावयाचिया लोभा। चढे द्रष्टृत्वाचिया क्षोभा। आपणाला पहावयाच्या नैसर्गिक व आवश्यक अशा इच्छेयुळेंच शुद्ध, निर्विशेष, अपरिच्छिन्न चैतन्यच संमिश्र, सविशेष, परिच्छिन्न दृश्यद्रष्टारूप संसार होतें. परिच्छिन्न द्रष्टा हाच अहंकार होय. तो दृश्य व द्रष्टा एकाच वेळीं असतो. म्हणून पद्मापादाचार्य म्हणतात :– "तथाच संभिन्नोभयरूपात्वात् अहंकारो ग्रंथिरित्युच्यतें ॥" अहंकारामध्यें आत्मा व अनात्मा हे एकत्रित केले जात असल्यामुळें अहंकाराला गांठ अगर बंधन असें म्हटलें जातें. अहंकारांतील ज्ञानप्रकाश आत्मा तर त्या ज्ञानप्रकाशाला सविशेष करणारा विषयरूप आकार हा अनात्मा. अनात्मा म्हणजे आत्म्याचाच क्षणभंगुर, परिच्छिन्न असा आविष्कार. तो सत्य आहे पण अंतिम सत्यात सत्य आहे. अंतिम तत्त्वावाहेर तो सत्य वा असत्यहि नाहीं. सर्वसमावेशक अशा अंतिम सत्याच्या वाहेर दुसरें सत्य तर राहोच. असत्य म्हणूनहि कांहीं असू शकत नाहीं. असत्य असलें तर तें अंतिम सत्यांत असत्य म्हणूनच असलें पाहिजे. असत्याला असत्य म्हणून सत्यत्व नसेंल तर असल्याचें ज्ञानच होणार नाहीं. सत्य आणि असत्य, आस्तित्व आणि नास्तित्व हे ज्ञानाकार मानल्याशिवाय त्यांचें ज्ञान असंभवनीय म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "हें असें आणि नसें। जें कल्पना लोपीं भ्रंशे। आणि कल्पनेसवें होय ॥" हें आहे आणि नाहीं हें कल्पनेच्या आधारावरच. कल्पनेशिवाय "आहे" हि नाहीं कीं "नाहीं" हि नाहीं.

८. संसारबंधनरूप असा हा अनर्थकारी अहंकार कसा भयानक आहें त्याचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "जो न मोकली मारुनि। जिवों नेदी उपजवोनि। विचंववी खोडा घालुनि। हाडाचा इयें ॥" जो मारूनहि मोकळा सोडित नाही, जन्माला घालून जगूं देत नाहीं, हाडाच्या खोडयांत घालून जाचणूक करतो. कारण "साहंकारे मनसिन शमं याति जन्मप्रबंधो।" अहंकार आहे तोंवर जन्ममृत्यूचें रहाटगाडगें अविरत फिरत रहाणार.तिथें उसंत नाहीं कीं विसांवा नाहीं. हाडाची मोळी असणाऱ्या देहाला "मी" कवटाळणारा अहंकार बाळगून "आपणचि आपणयां। घातु कीजतसे धनंजया। चित्त देऊनि नाथिलिया। देहाभिमाना ॥" आपणच आपला घात स्वेच्छेनेंच करतो. "हा विचारुनि सांडिजे। मन असतीच वस्तु होईजें। तरि आपुली शास्ति सहजें। आपण केली ॥ हा विचारून जर टाकून दिला तर असलेलीच शुद्ध, कल्याणमय, मंगलमय वस्तु आपण होतो म्हणजे असल्याचा प्रत्यय येतो. एवढें कल्याण साधण्याकरितां अहंकार म्हणजे काय याचा विचार अत्यावश्यक आहे. कारण या ज्ञानानेंच कांहीं न करतां सर्वच प्राप्त होतें. तेव्हां तो अहंकार काय आहे याचा विचार करूं.

९. देहाकारानें प्रकटलेलें चैतन्य त्या देहाकाराशीं तादाम्य मानून त्या आकारालाच "मी" म्हणतें तोच अहंकार, सोन्यानें नाग, मुदी, कंकण म्हणून त्या विशिष्ट आकाराचा अभिमान बाळगण्यासारखें आहे. सोनें नागहि आहे, मुदीहि आहे, कंकणहि आहे. पण केवळ नाग, मुदी कंकण, एवढेंच आणि एकेकच असें नाहीं अनंत आकार धारण करूनहि ते सारे आकार आपणांत शक्तिरूपानें समाविष्ट करणारें व त्यापासून अलिप्त रहाणारें तें त्याचे तात्त्विक स्वरूप. आकार उत्पन्न होतील, नष्ट होतील; प्रकटतील, लुप्त होतील. पण सोनें मात्र उत्पन्न वा नष्ट किंवा प्रकट वा अप्रकट होणार नाहीं. हेंच तत्त्व सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "आम्ही पूर्णाहंता बैठलों। सैंध आम्हीच दाटलों। मा लोपलों ना प्रकटलों। कोण्हा होऊनि ॥" आतां आमचा "मी" कुठल्याहि एका आकाराशीं अभिनिवेशानें निगडित होत नाहीं. सर्वच आकारांना व्यापून आमचा "मी" आतां द्वशागुंळे उरला नव्हे त्याहि पलीकडे पसरला. आतां आमच्या "मी तून" कांहींच सुटत नाहीं; साकारहि नाहीं कीं निराकारहि नाहीं. इतकें असून आमच्या "मी" ला आतां कशाचाच लेप नाहीं. बद्ध जसा "मी" तसेंच बंधहि "मी", मुक्त जसा मी तसेंच मोक्षहि "मी" पुण्यवान् जसा "मी" तसेंच पुण्यहि "मी", पापी जसा "मी" तसेंच पापहि "मी" सर्वज्ञ नित्यमुक्त ईश्वराच्या मुखानें ज्ञानेश्वर वदवितात :- "तुझें पाप पुण्य पाही। मीच होईन ॥ किंवहुना तुज कांहीं। उरेचिना ॥"

१०. मोक्षरूप असणारी ही पूर्णाहंता अपूर्ण परिच्छिन होते तेव्हां मी बंधरूप होते. हे तत्त्व सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणसात :- "तैसा देहीं अहंकारू नाथिला। समूळ जेयाचा नासला। तोचि परमात्मा संचला। आदिंचि आथी ॥" वस्तुतः नसलेला देहाच्या ठिकाणीं "भी भाव" ज्याचा नष्ट झाला तो अगोदरच परमात्मा म्हणून स्वयंसिद्ध आहेच. देहाकाराच्या ठिकाणीं "मी" पणा नसतांना अपरिच्छिन्न पूर्णाहंतारूप चैतन्य देहाकारानें मर्यादित असा परिच्छिन्न "मी" कसा होऊं शकतें, हें कोडें आतां सोडवायाचें आहे.

११. या देहाहंकाराची जन्मकथा सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "किंवहुना काष्टीं। वह्नि जेवि किरिटी। तेवि प्रकृतीचा पोटीं। गोप्यु जो असे ॥ तैसी पांचाहि गांठी घडे। जैं देहाकारु घडे। तैं नाचवी चहंकडें तो अहंकारु गा ॥" लाकडांत जसा अग्नि शक्तिरूपानें अप्रकट स्थितींत सदैव अवस्थित असतोच, तसा प्रकृतीच्या पोटांत शक्तिरूपानें अप्रकट स्थितींत अहंकार असतो. देहाकारानें आविष्कृत झालेल्या चैतन्यांत मी पणाची स्फुरद्रूप जाणीव देहाकाराशीं एकरूप भासल्यामुळें देह तोच मी असा स्वाभाविक विपर्यास होतो. हा अहंकारहि आगंतूक

आलेला नाहीं कीं शुद्ध चैतन्याची विकृतिहि नव्हे. तर चैतन्याच्या प्रकृतींतच तो गुप्त म्हणजे अप्रकट असतो. या ठिकाणीं ज्ञानेश्वरांची प्रकृतीची व्याख्याहि ध्यानीं घेतली पाहिजे. कर्ता व प्रयोजन नसतांच अव्यक्तांत व्यक्ताकार प्रकट करणारी शक्ति. या व्याख्या ध्यानीं घेतल्या म्हणजे कल्पनेच्या निदर्शनानें अर्थ विशेद होईल. कल्पना अहंता नव्हे पण कल्पनेंतच कल्पित अहंता उत्पन्न होते. तसेंच देहाकारांत अहमाकार म्हणूनच चैतन्याचा आविष्कार होतो. देहाकाराचें परिच्छिन्नत्व निरस्त झालें कीं चैतन्याचें शुद्ध अहंस्फुरण स्फुरत असलेलें प्रत्ययास येतें. "मी अर्जुन" यांतील अर्जुन हा विशिष्टाकार काढून टाकला कीं राहाणारा "मी" म्हणजे पूर्णाहंता, सर्वत्राहं होय. तो सर्वांशींच अभिन्न व एकरूप असतो.

१२. आकार चैतन्यांतच असतात व चैतन्यांत प्रकट होतात. पण म्हणून आकार कांहीं चैतन्य नव्हेत. आकाराशिवाय चैतन्य राहूं शकतें, नव्हे आकार असतांनाहि निराकार चैतन्य निराकार म्हणून असतेंच. पण चैतन्याशिवाय आकार, आकार म्हणून स्वतंत्र, वेगळें राहूं शकत नाहींत म्हणूनच तें अंतिम सत्य तत्त्व नव्हे. याकरितांच आकाराला अनात्मा म्हणून म्हटलें जातें व अनात्मा म्हणून त्याचा निरास करावा लागतो. "हें जाणोनि तयां आकारांतें । न घेपे जेंवि ॥" जोंवर आकाराशीं अभिन्न मानून चैतन्य व्यक्तिविशिष्ट होतें तोंवर अहंकार नष्ट वा निरस्त होत नाहीं. उत्पन्न होतांच अहंकार व ततु याच्यांत प्रेमभाव उत्पन्न झाला व एकमेकाना न सोडण्याची शपथहि घेतली. त्यामुळें आपण होऊच बद्ध झालेल्या जीवरूप चैतन्नाला त्याच्या नित्यमुक्ततेची आठवण करून देणें हेच अध्यात्मशास्त्राचें उद्दिष्ट आहे. व्यक्तिविशिष्ट अहंकार नाहींसा झाला कीं आत्म्याची सहजस्थिति हीच मोक्ष व तेच जीवनाचें अंतिम साध्य. हें साधण्याकरितां "करूनि संसार वावो । स्वरूपीं अहंते ठावो । होवावया अध्यावो । पंधरावा हा ॥" संसार वायफळ आभासात्मक आहे असें दाखऊन अहंतेला स्वरूपाच्या ठिकाणीं स्थित करणें, स्थिर करणें हेंच पंधराव्या अध्यायाचें तसेंच अध्यात्मशास्त्राचें प्रयोजन आहे. दुःखमूल असा संसार म्हणजे काय हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "अगा उपजणें आणि निमणें । हें साच काइ मानणें । तो जीवलोक मी म्हणे । संसारू हात ॥" उत्पन्न होणें आणि नष्ट होणें आणि नष्ट होणें हें खरेंखुरें मानणें त्यालाच मी जीवलोक, संसार असें म्हणतो. उत्पन्न होतें, नष्ट होतें तें चैतन्य नव्हे तर चैतन्यानें धारण केलेला देहाकार तेवढाच उत्पन्न व नष्ट होतो. जसें कल्पित पदार्थ नष्ट झाला कीं कल्पना कांहीं नष्ट होत नाहीं त्याप्रमाणें चैतन्याच्या स्वाभाविक संकल्परूप शक्तीनें प्रकट केलेला देहाकार नष्ट झाला म्हणजे वस्तुतः अदृश्य झाला कीं चैतन्यच नष्ट झालें असें मानणें हाच

संसार, हाच बंध. चैतन्य जोवर आपल्या स्वरूप–अहंतेचा स्थिर आश्रय सोडून चंचल, अस्थिर अशा देहाहंतेच्या नळीच्या आश्रयानें रहातो तोंवर तो या खोट्या बंधाच्या कल्पनेनेंच बद्ध होतो व दुःखी कष्टी होतो. अशा रीतीनें शुद्ध निष्कलंक चैतन्यरूप आत्मा आपल्या प्रकृतीशीं एकरूप होऊन प्रकृतिधर्माचा आरोप आपणावर करतो. या बंधाचा नाश म्हणजे आत्म्याला स्वरूपाची जाणीव होय. गुणात्मक प्रकृतीच्या पलीकडे जें चैतन्याचें स्वाभाविक, नित्यसिद्ध असें रूप आहे त्या मूळ अहंतेशीं ज्यावेळीं जीवाचा मी एकरूप होतो, एकरूप असल्याचा अनुभव येतो त्यावेळीं त्या जीवरूप आत्म्याला मी साक्षी, अकर्ता, अभोक्ता आहे याचा प्रत्यय येतो. जो कर्ताहि नाहीं कीं भोक्ताहि नाहीं तो सुख दुःखातीत असलाच पाहिजे. तिथें दुःखाचें राहोच पण सुखाचेंहि बंधन असत नाही सुखाचा भोगहि बंधरूपच आहे. सुख आणि सुखाचा भोग जिथें एकच होतात; तिथेंच मोक्ष, तिथेंच खरें सुख. कारण तिथें सुख भोगाधीन नाहीं. सुख व ज्ञान यांचें एकरूपत्व हेंच आत्म्याचें स्वरूप असल्यामुळें तें सदैव एकरूप, अविक्रिय व चिरंतन असतें.

१३. हें आत्मरूप सुख जीव आपणाहून वेगळें करून भोगूं पहातो त्याचवेळीं बंधुपडे सोसारिकु. मग सुख निराळें व त्याचा भौक्ता मी निराळा या द्वैतामुळें सिद्ध असलेल्या सुखाच्या प्राप्तीकरितां सुखरूप आत्म्याकडे पाठीमोरे होऊन जीव विषयाभिमुख म्हणजे बंधाभिमुख होतो. मग उपाधि, बंधनच जीवाला जीवासारखें प्राणप्रिय वाटूं लागतें; विषयसुखच सुखाची परमावधि वाटतें व उपसर्गरूप, बंधनरूप असणारी उपाधि जीव कीं प्राण वाटते. "विषयसुखचि परमावधि । जीड तैसा उपाधि । आवडे लोकां ॥" जोंवर देहात्मबुद्धि आहे तोंवर देहाचें सुखच सुखाची परमावधि असें जीवाला वाटावें हें स्वाभाविकच आहे. म्हणून जोंवर देहात्मबुद्धि आहे तोंवर अंतःकरण विषयासक्त, विषयाभिमुखच रहाणार आणि आत्मस्वरूपाकडे पाठीमारें झाल्यामुळें आत्मदर्शन अशक्यच. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "चित्ती अहंते ठावो । आणि जिव्हे सकळ शास्त्रांचा सरावो । ऐसेनि कोडी एक जन्म जावो । परि न पविजेजि मातें ॥" चित्तामध्यें अहंकाराचें ठाणें आणि जिव्हा सर्व शास्त्रांचें, विद्यांचें, कलांचें नृत्यांगण असलें तरी कोटी वर्षांनीहि माझी प्राप्ति सर्वथैव अशक्य, त्याकरितां ज्ञानेश्वर सांगतातः- ',यंहवि सर्वांचा हृदयदेशीं । अमुका हे स्फुर्ति ऐसी । जे बुद्धि स्फुरे अहर्निशीं । ते वस्तु गा मी ॥ परि संतासावें वसतां । योगज्ञानिं पैसतां । गुरुचरण उपासितां । वैराग्येंसि ॥ एणेंचि सत्कर्में । अशेषहि अज्ञान विरमे । जेयाचें अहं विश्रमे । आत्मरूपि ॥" सर्वांच्या अंतरंगांत मी अमुक असें जे ज्ञान अहर्निश स्फुरत असतें ती स्फुरणारी वस्तु मी–आत्मा, सर्वात्मा, परमात्मा होय. होणारें अमुक म्हणून

होतें, पण स्फुरणारी वस्तु मात्र अमुक नाहीं. ती एकाच वेळीं सर्वहि आहे व कोणतीहि नाहीं. कारण ती सर्वाकार असून निराकार आहे. पण ती वस्तु अनुभवाला येण्याकरितां, खरें म्हणजे ती अनुभवरूपच आहे याचा साक्षात्कार होण्याकरितां सदैव सत्संग–ईश्वर निष्ठांचा संग–केला पाहिजे. योगज्ञानांत अभ्यासानें प्रगति केली पाहिजे. गुरूचरणाची निष्कामबुद्धीनें, कोणत्याहि कामना, आशा, अपेक्षा न ठेवतां, उपासना केली पाहिजे. अशा सत्कर्मांनीं ज्याचें अहं आत्मरूपाच्या ठायीं चिर विश्रांति घेतें, एकरूप होऊन अढळ रहातें त्याचें स्वरूपविषयक अज्ञान संपूर्ण, समूळ नष्ट होतें. याचकरितां वेदान्तशास्त्राचा खटाटोप व हाच त्याचा उपयोग.

१४. देहाच्या उत्पत्तिबरोबरच देहाभिमानाचीहि उत्पत्ति एकदाच होते. देह असल्याशिवाय देहाभिमान उत्पन्न होणार नाहीं हें उघड आहे. मी कर्ता, मी भोक्ता हा अभिमान जीवाला शरीरप्राप्तीनंतरच असतो. अन्यथा असंग, अक्रिय आत्मा कर्ता व भोक्ता होऊं शकतच नाहीं. कर्मेंद्रियें व ज्ञानेंद्रियें यांनीं संपन्न शरीर असावें त्याचवेळीं जीवचैतन्याच्या योगानें मी कर्ता, भोक्ता असें ज्ञान उत्पन्न होतें. प्रकृतीचीं कर्में व जीवाचें ज्ञान एकात्म होऊन मगच मी कर्ता भोक्ता असें विपरित ज्ञान होतें. त्याकरितां शरीरप्राप्ति आवश्यक आहे म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "परि करिता भोक्ता ऐसें । हें जीवाचें तैंचि दिसे । जैं शरीरीं पैसे । एकाधिए ।।" एकाद्या शरीरांत प्रवेश करावा तेव्हांच जीव कर्ता भोक्ता दिसतो. तेव्हां शरीरप्राप्ति म्हणजे जन्म काय आहे याचा यापुढें विचार करूं.

–०–

प्रकरण २५ वें

जन्म

पूर्वजन्म व पुनर्जन्म

१. देहाकारानें आविष्कृत झालेल्या चैतन्यांतील स्वाभाविक अहंस्फुर्ति देहाकाराशीं तादात्म्य पाऊन "मी" देह अशा अभेदोपचारानें देहाकाराचें गुणधर्म चैतन्याचेच अशी भासते. गुणधर्म आकाराला असतात वस्तूला नसतात. धार सुरीला असते लोखंडाला नव्हे. अग्र तीक्ष्ण असतें, सुईचें लोखंडाचें नव्हे. पण लोखंड स्वत:च एक विशिष्ट धातूचा आकार असल्यामुळें इतर आकारांचे गुणधम दूर केले तरी कांहीं गुणधर्म दूर करतांच येत नाहींत उदाहरणार्थ काळेपणा, कठिणपणा, वजन वगैरे. चैतन्याशिवाय दुसरी निर्विशेष वस्तुच नसल्यामुळें लोखंडासारख्या साकार वस्तूंचे स्वाभाविक व अर्थशून्य आकार दृष्टीआड करूनच निदर्शन द्यावें लागतें. हे आकार वस्तूहून भिन्न नाहीत तसेंच ते वस्तुरूपहि नव्हेत हें ध्यानीं ठेवणें तत्व समजून घेण्याकरितां आवश्यक आहे. तत्त्व नसलेले पण तत्त्वांत प्रकट होणारे आकार हे त्या तत्त्वाची स्वाभाविक शक्ति आहे. आणि तेंच त्याचे रूप. सर्व आकार प्रकट करणारी शक्तीची समष्टि म्हणजेच वस्तु एक एक आकार त्या देशकालातीत अपरिच्छिन्न शक्तीचा देशकालपरिच्छिन्न असा आविष्कार आहे. अनंत आकार प्रकट करण्याची चैतन्याची शक्ति एका देहाकारापुरतीच अभिन्न मानणें हेंच अज्ञान, आत्मविस्मरण, बंध होय.

२. अहंकार याचा रूढ अर्थ गर्व, घमेंड, प्रौढी हा तत्त्वज्ञानांत अभिप्रेत नाहीं. निर्विशेष चैतन्याला विशिष्ट व्यक्ति म्हणून वेगळा करणारा स्फुर्तिरूप चैतन्याचा त्याच्या एकाच आकाराशी अभेदोपचार म्हणजे अहंकार किंवा अहंता. तो जसा सूज्ञ तसाच अज्ञ, सबल तसाच दुर्बल, पुण्यवान तसाच पापी अशा रूपानें प्रकटतो. चैतन्य सुज्ञहि नाहीं कीं अज्ञानहि नाही, दुर्बल अगर सबळ नाहीं, पुण्यवान् तसेंच पापी नाहीं. हे सारे आकार त्यांच्यातच प्रकटतात आणि इतकें असून चैतन्य पुन्हां निर्लेप असंग रहातें. "चित्रींचा पर्जन्य हुताशु । तो दृष्टीचाची

आभासु । पटीं अग्नि ओलांशु । दोन्ही नाहीं ॥" चित्रामध्यें पाण्याचा व आगीचा आविष्कार पांढऱ्या रंगानेंच केला जातो. एकाच पांढऱ्या रंगानें आग आणि पाणी यांचा बोध करून दिला तरी त्यामुळें चित्रपट अळतहि नाहीं कीं भिजतहि नाहीं. तसें सर्वाकारानें स्फुरण पावणारें चैतन्य शेवटीं सर्वाकारापासून अलिप्तच रहातें. "अलुप्तशक्तिमान् नित्यं सर्वाकारतया स्फुरन् । पुनः स्वेनैव रूपेण ह्येक एवावशिष्यते ॥" शक्तिमत् असें चैतन्य सर्वाकारांनीं स्फुरूनहि, सर्वाकार अभिव्यक्त करूनहि पुनः स्वतःच्या शुद्ध, निविशेषरूपानें एकच रहातें. हेंच तत्त्व अधिक निःसंदिग्ध व स्पष्ट शब्दांत सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "भांडघटशरावीं । जैसी तदाकार असे पृथ्वी । तैसें सर्व होऊनि सर्वीं । असे जे वस्तु ॥" घट, परळ, राजण यांच्या आकारांनीं पृथ्वीच अविकृत असते त्याप्रमाणें सर्वाकार धारण करून सर्वांत चैतन्य एकच एक व अविकृत रहातें.

३. आतां ज्या देहाकाराशीं अभेद मानल्यामुळें देहात्मबुद्धिरूप बंध उत्पन्न होतो व दुःखाची परंपरा मागें लागते तो देहाकार तरी कां व कसा निर्माण होतो हें आतां पहावयाचें आहे.

देहाकार व त्याचवरोबर प्रपंच यांच्या उत्पत्तीची उपपत्ति देण्याकरितांहि मूल तत्त्वाहून भिन्न अशा अवांतर तत्त्वाची ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांत आवश्यकता व उपयुक्तता नाहीं मूल तत्वाच्या विश्लेषणानेंच साऱ्याच प्रश्नांना समाधानकारक उत्तर मिळतें.

मूल तत्त्व चैतन्य, शुद्ध ज्ञान, निर्विशेष जाणीव. ज्ञान हें सतत जाणत असलें पायिजे. जाणण्याचें थांबलें किंवा थांबविलें तर ज्ञान हें ज्ञान रहाणार नाहीं. आस्तित्वाकरितां, स्वरूपसिद्धीकरतां सतत जाणत रहाणें आवश्यक आहे. जें शक्य असून आवश्यक असतें तें आस्तित्वांत असलेंच पाहिजें, आस्तित्वांत झालेंच पाहिजे. ज्ञानानें जाणणें शक्य तसेंच आवश्यकहि आहे. हें त्याच्या स्वरूपावरूनच दिसून येतें. ज्ञान स्वतःला नव्यानें जाणूं शकत नाहीं कारण तें सदैव स्वसंविदितच आहे. ज्ञानभिन्न असा दुसरा पदार्थ नाहीं. असला तरी जड पदार्थ ज्ञेय होऊं शकत नाहीं. कारण जड चेतनाचा संबंध अकल्पनीय म्हणून अशक्य आहे. "अन्यच्चे. त्संविदो नीलं न तद्भासेत संविदि ॥" ज्ञानाहून नील पदार्थ भिन्न असेल तर तो ज्ञानांत भासणार नाहीं ज्ञानामध्यें जडाचा आविर्भाव अशक्य आहे. जर जाणला जात असेल तर पदार्थ ज्ञानरूपच असला पाहिजे. "यदि संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते । न चेत्संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ॥" नीलाचे ज्ञान होत असेल तर तें बाहेर कसें ? होत नसेल तर तें बाह्य कसें ? नीलाचें ज्ञान अंतरंगांत, जाणीवेंत

हं तें मग तें बाह्य असें कसें म्हणतां येतें ? नीलाचें ज्ञानच होत नसेल तर तें बाहेर कसें म्हणणार ? ज्याचें ज्ञानच होत नाहीं तो पदार्थ बाहेर तरी कसा म्हणणार ? आंत तरी अशक्य. तें आहे एवढें विधानहि त्याच्या आस्तित्वाच्या ज्ञानानेंच जाणीवेंत प्रकटूं शकतें. तेव्हां ज्ञानभिन्न ज्ञेय नाहीं. असूनहि त्याचें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. ज्ञात्याची इच्छा तर ज्ञेय जाणण्याची स्वत:ला जाणण्याची नव्हे. शंकराचार्यहि असेंच म्हणतात :– "ज्ञातुर्ज्ञेय एवहि जिज्ञासा नात्मनि ।" ज्ञाता ज्ञेय जाणण्याचीच इच्छा करतो स्वत:ला नव्हे. ज्ञानानें स्वत:लाच न आणणें म्हणजे सूर्य अंधारांत अडखळण्यासारखें आहे. ज्ञानेश्वरहि म्हणतात :– "आपणया आपणांतें । आठवे विसरे केऊतें ।" आपला आपणाला आठव व विसर दोन्ही अशक्य. मग ही अनुल्लंघ्य कोंडीं फोडावयाची कशी ? फोडणें तर अवश्य. जें अवश्य आहे तें अशक्य असत नाहीं. तसेच अशक्य असणारें अवश्य होऊं शकत नाहीं. हें अवश्य असणारें पण अशक्य वाटणारें कसें शक्य झालें तें आतां पहावयाचें.

४. ज्ञानेश्वर ही कोंडी फोडतांना सांगतात :– "एवढेंहि सांकडें । सारूनियां एकीकडे । उघडिलीं कवाडें । प्रकाशाचीं ।।" एवढें प्राणसंकटहि दूर सारून आत्मरूपानें प्रकाशाचीं दारें सताड उघडलीं. घनदाट ज्ञानप्रकाशांत कोंडून ठेवल्यामुळें दडलेले ज्ञानाकाररूप ज्ञेय पदार्थ प्रकाशाच्या आवरणांतून वहिर्भूत होऊन ज्ञानरूपच असलेले ज्ञेयरूप झाले. तें, ज्ञान होतें, तोंवर ज्ञात म्हणून अज्ञेय होते, ज्ञानविषय होऊं शकत नव्हते. आतां ते ज्ञानभिन्न झाल्यामुळें ज्ञानविषय झालें कारण ते अज्ञात झालें होतें. कल्पित पदार्थ कल्पनेशीं एकरूप असतात तोंवर ते दृष्टिगोचर असत नाहींत. कल्पनेंतच पण कल्पनेहून भिन्न झाले कीं दृष्टिगोचर होतात हें याचें उदाहरण आहे. इच्छा म्हणजे इष्ट वस्तूची कल्पना. इच्छा अनंत म्हणून इष्ट विषयहि अनंत. ही इच्छा म्हणजे ज्ञानाची स्वाभाविक शक्ति अशी जिज्ञासाच होय. ती सर्वच पाहूं इच्छिते. एकाच वेळीं सर्वच आकार पहातां येत नाहींत. कारण मग निराकारच असें स्वरूपज्ञान दिसेल. वेगवेगळे पहावयाचें तर अनुक्रम निर्माण होतो. हाच काल. अनंत आकार प्रकटावयाला कालहि अनंत लागतो. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "दर्शनऋद्धि वहुवसा । चिच्छेपु मातला ऐसा । जे शिळा न पाहे आरिसा । वेद्यरत्नांचा ।। प्रतिक्षणीं नीच नवी । दृश्याची चोख मदवी । दिठीकरवीं लेववी । उदार जे ।। मागिले क्षणीचें आंगें । पारसें म्हणूनीयां वेगें । दृष्टि सांडूनी रिगे । नवेयां रूपां ।।" ज्ञानाच्या अर्यादि संपत्तीनें मदोन्मत्त झालेला चैतन्यांश जो जीव तो ज्ञेयाच्या हिऱ्याच्या एकाच आरशांत पुन: आपलें प्रतिबिंब पहात नाहीं इथें दोन महत्त्वाच्या गोष्टी अंतर्गभित

आहेत. त्या समजून ध्यानीं ठेवल्या पाहिजेत. पहिली म्हणजे ज्ञेय पदार्थांना ज्ञानेश्वर रत्नाचे आरसे म्हणतात. आणि दुसरी म्हणजे त्या ज्ञेय पदार्थांत दिसतें तें ज्ञानाचें सौंदर्य – आत्मसौंदर्य. थोडक्यांत म्हणजे ज्ञेयांत दिसतें तें ज्ञानरूपच; ज्ञेयाचें नव्हे. आरसा हें रूप दाखविण्याचे साधन, स्वत:च रूप नव्हे. विश्वरूप-दर्शनांत हाच अर्थ सांगताना ते म्हणतात :– "हें ज्ञानतेजाचें निखळ । विश्वात्मक केवळ । अनंत हें अढळ । आद्य सकळां ॥" विश्वरूपानें जें हें प्रकटलें आहे तें शुद्ध, निर्भेळ, एकरस ज्ञानतेजच आहे. साकार रूपानें प्रकटलेले चैतन्य अनंत आहे, आद्य आहे या तीन विशेषणांत ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें त्रैलाक्यच आहे. पहिलें विशेषण अनंत. अनंत म्हणजे ज्याला सुरूवात नाहीं कीं शेवटहि नाहीं तें. कारण आदि म्हणजे सुरुवतीचा अंतच. तर विश्वाकारानें प्रकटलेलें हें ज्ञानवैभव अनंत आहे. भूतकाळीं झालेलीं, सध्यां असलेलीं व भविष्यकाळीं होणारीं विश्वें अनंत आहेत. तीं पहावयाला "काळाचेंहि आयुष्य थोकडें" तिथें कालाचेंहि अनंतत्त्व थिटें होतें. हीं अनंत रूपें एकाच आत्मस्वरूपाचींच आहेत हेंहि सांगण्यास ज्ञानेश्वर चुकन नाहींत. ते नि:सदिग्धपणें व निर्धारानें सांगतात :– "एथ भूतें जियें अत्यंतलीं । तिथें मीचि होऊनी ठेलीं । आणि वर्ततें आथी जालीं । तेंहि मी ची ॥ कां भविष्यमाणें जें हीं । तें हिं मजवेगळी नाहीं । हा बोलुचि यन्हवीं कांहीं । होये ना जाए ॥" यापुर्वी जीं सजीव, निर्जीव भूतें झालीं तीं मीच झालो होतो. यानंतर व्हावयाचीं भूतेंहि माझ्याहून भिन्न नाहींत. सध्यां आस्तित्वांत असलेलींहि मीच आहे. हे केवळ शाब्दिक विवरण. वस्तुत: कांहीं होतहि नाहीं कीं जातहि नाहीं. प्रवास करणाऱ्याच्या दृष्टीनें स्टेशनें येतात व जातात. पण वस्तुत: स्टेशनें येतहि नाहींत कीं जातहि नाहींत. तीं आहेत तिथेंच असतात. तसेंच सारीं भूतें उत्पत्ती-पूर्वी व नाशानंतर आहेत तशींच असतात. हेंच तत्त्व "अढळ" या विशेषणाने ज्ञानेश्वर दाखवितात. थोडक्यांत म्हणजे सर्व कांहीं सदैवच ज्ञानस्वरूपांत आहे त्याच स्वरूपांत असतात. शेवटच्या "आद्य" या विशेषणानें जें आहे तें स्वयंभू म्हणजे उत्पत्ति न होतांच आस्तित्वांत असणारें आहे.

चैतन्य स्वत:ची शक्तिरूप असणाऱ्या दृष्टीलाहि क्षणाक्षणाला नविन लुगडें नेसवितें. नविन लुगडें नेसण्यापूर्वी जुनें सोडून ठेवावें लागतें. तर घडीघडीला लुगडे सोडणें आणि नेसणें हा उपव्याप कशाला ? तर मागच्या क्षणाचें पारसें होतें म्हणून. साध्यां शब्दांत हा अर्थ सांगावयाचा म्हणजे एकच दृश्य दोनवेळां जसेंच्या तसें होऊंच शकत नाहीं ही स्वाभाविकच अशक्यता आहे. यावरून दृश्य व त्याचें ज्ञान कसें अनंत आहे तसेंच जें जें प्रकटते तें प्रकटण्यापूर्वीहि सदैव कसें आस्तित्वांत असतें हें दिसून येतें. प्रकटणारें अंतिम सत्यच पण अंतिम सत्य म्हणून

तें प्रकटत नाहीं. कारण तें सदा प्रकटच आहे. तें जसें प्रकटूं शकत नाहीं तसें लोपूंहि शकत नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "प्रकट ना लपाला असे । न स्वाभता जो ॥ तसेंच "कीळेवरी माणिकें । लोपिजे काइ ॥" माणकाच्या कीळेनें माणीक लोपतें कीं प्रकटते ? कीळ माणकाचें पांघरूण नसून प्रकाश आहे. पण त्यावरोवरच कीळ म्हणजे माणीक नव्हें, वस्तुसत्य, स्वयंभू तत्त्व नव्हे. तर माणीक या सद्रूप द्रव्यावर आधारलेली ती शक्ति होय. तिचाच तेवढा आविष्कार होतो. शक्ति अंतर्लीन होऊन अनाविष्कृत स्वरूपांत राहूं शकते वस्तु मात्र प्रकटूं व लोपूं शकत नाहीं.

५. एथवर देहाकाराच्या प्रादुर्भावाची आवश्यकता व उपपत्ति आपण पाहिली. आतां त्याची प्रक्रिया पहावयाची.

इच्छारूप संकल्पामुळें दृश्य व द्रष्टा या आकारांनीं चैतन्य स्वाभाविक शक्तीनेंच आविष्कृत होतें. रूपांतर, विकृति किंवा नवीन उत्पत्ति नव्हे. जें आहे आणि सदैव आहे तेंच इच्छेनुरूप जाणीवेसमोर येंते. इच्छा तृप्त होताच पुनः चैतन्यांतच लीन होऊन रहातें. ज्ञानेश्वर म्हणतात:– "ऐसा जगाचें वीज संकल्पु । अव्यक्तु वासनारूपु । तेयासि कल्पांतीं जेथ निक्षेपु । होये तें मी ॥" सगळ्या जगाचें वीज असणारा अव्यक्त, अप्रकट असा वासनारूप कल्पांताच्यावेळीं जिथें सुरक्षित ठेवला जातो तें सर्व संकल्परूपाचें आश्रयस्थान, निवासस्थान मीच म्हणजे आत्मरूप चैतन्यच आहे. "तैं सकळवासना संस्कार । माघौतें रचावेया चराचर । जेथ राहुनि असति अमर । तें निधान मी ॥" सगळ्या वासना व सगळे संस्कार पुनः, अप्रकट झालेले आकार प्रकट करण्याकरितां अमर रहातात तेंच चैतन्य. अशा रीतीनें जें जें होतेंसें वाटतें तें असलेलेंच संकल्पामुळें प्रकटतें व लीन होतें "तैसें संकल्पें होये आघवें । पाठि संकल्पिय मिळे ॥" सारे दृश्याकार संकल्पामुळें होतात व शेवटी संकल्पांतच रहातात.

६. याप्रमाणें सारेच दृश्याकार चैतन्यांत चित्रें म्हणून सदैव सिद्धच असतात. जाणीवेसमोर आल्यावर तीं दृश्य होतात. येण्यापूर्वी जाणीवेंतच एकरूप म्हणून दृश्याकार भासत नाहींत. जाणीवच तेवढीं तळपते. तें कसें तें चित्रपटाचा अनुभव लक्षांत घेतल्यास उघड होईल. चित्रपटाचें सारेंच कथानक एकाचवेळीं सिद्ध असतें. दृष्टीसमोर येणारीं चित्रें अनुक्रमानें येतात म्हणून घटना घडल्यासें वाटतें, अर्थबोध होतो. साराच चित्रपट एकदमच पाहिल्यास स्थिर चित्रेंच दिसतील. तिथें मग घटना नाहीं म्हणून अर्थबोध नाहीं. हा चित्रपटाचा दृष्टांत स्वतः ज्ञानेश्वरांनींच अनेक ठिकाणीं उपन्यस्त केला आहे. तें म्हणतात :– "जियें

अनादि भूमिके निटे । चराचर हें चित्र उमटे । आपण पें वैकुंठें । दाविले तया ।।" च्या तेजःपुज अशा चित्रफलकावर चराचर हें चित्ररूपानें उमटतें-व्यक्त होतें तें आपलें विश्वात्मकरूप भगवंतानीं दाखविलें. या ओवीनें "माझीच हे विवली । गुणात्मक साऊली । कीं मजचि आड ठेली । जवनीक जैसी ।।" याचा जसा उलगडा होतो तसाच वरील ओवीचा अर्थहि या ओवीनें स्पष्ट व सयुक्तिक होतो. गुणात्मक अशी ही दृश्याकाराची सावली माझ्यांतच बिंबते पण त्या योगानेंच मी पडद्याआड झाकला जातो. भींतीवर चित्र असलें तर चित्र दिसतें त्याचा आधार भींत दिसत नाहीं. दडल्यासारखी होते. याहून स्वष्ट शब्दांत सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "हो का जे कृष्णाकृतीचिये मोडी । होती विश्वरूपपटाची घडीं । ते अर्जुनाचिये आवडी । उकलुनी दाविली ।।" विश्वरूपपटाची घडी कृष्णाच्या आकारानें होती. अर्जुनाच्या इच्छेप्रमाणें ती उलगडून दाखविली तेंच विश्वरूप घडी केली कीं जो पट कृष्णरूप तोच उलगडली कीं विश्वरूप. हें तत्त्व श्रीकृष्णापुरतें मर्यादित नाहीं. तें सर्वच जीवमात्रांच्या बाबतींत अक्षरशः सत्य आहे. प्रत्येक व्यक्ति ही विश्वरूपपटाची घडी आहे. ही आपलीच घडी आपण उलगडून पाहिली तर आपल्याहि व्यक्तित्वाच्या घडींत सारें विश्वरूप प्रत्ययाला येईल. गोठलेला आहे तोवर बर्फ. तो पाणीच असून पाण्याशीं त्या अवस्थेंत एकरूप होत नाहीं. तसेंच व्यक्तिविशिष्ट असा गोठलेला अहंकार आहे, तोंवर तो चैतन्य असूनहि त्याच्याशीं एकरूप होत नाहीं. "जव काठिन्य विरे । अहंभावाचें ।।" जोंवर अहंकाराचे काठिन्य आहे तोंवरच वेगळेपण. "तेविचि हा अहंभावो जाये । तरि ऐक्य तें आदिचि आहे ।।" अहंभाव गेला कीं ऐक्य मूळचेंच आहे. "देहाभिमानाचा वारा । वाजो ठेलेया वीरा । ऐक्य वीचिसागरां । जीवेशां होये ।।" देहाभिमानाचा वारा वहाण्याचें संपूर्ण थांबलें, वारा सपशेल पडला कीं तरंग आणि समुद्र यांचें ऐक्यच प्रकटतें, तसें जीवरूपी तरंग व समुद्ररूपी ईश्वर यांचें ऐक्य प्रकटतें. अनंत आकार प्रकटले तरी तें ज्यांत प्रकटतात त्या चैतन्याचें एकत्व अभंगच असतें.

७. प्रत्येक व्यक्ति ही विश्वरूपपटाची घडीच आहे याविषयीं ज्ञानेश्वरांचें वचनच गमक आहे. ते म्हणतात :- "जेथ हें संसारचित्र उमटें । तो मनोरूपपट फाटे । जैसा सरोवरु आटे । मग प्रतिभा नाहीं ।।" ज्या मनोरूपपटावर हें संसारचित्र उमटतें तो मनोरूप पट फाटला कीं मग संसारचित्र नाहींसें होतें. कृष्णाच्या पटावर जसें विश्वरूप चितारलें आहे तसेंच व्यक्तीच्या मनोरूप पटावरहि साराच संसार चित्ररूपानें दृग्गोचर होतो आहे. मन म्हणजे चैतन्याचीच संकल्पशक्ति. "वाया मन हें नांव । एऱ्हवी कल्पनाचि सावेव ।" मन हें एक वायफळ नांव आहे. सावयव-साकार झालेली कल्पना-म्हणजेच मन. त्या

संकल्पानेंच विश्वाभास भासतो. तो संकल्प निःशेष नाहीसा झाला कीं "जीवां ब्रह्मत्व आहे । संकल्प लोपीं ॥" देहाकारानें प्रगट झालेलें चैतन्य अगोदरच चिन्-रूपानें चैतन्यांत अनाविष्कृत स्वरूपांत असतें हें आपण पाहिलें. आतां विशिष्ट देहाकार कां प्रकटतो तें पाहूं.

८. साऱ्याच आकारांचा प्रादुर्भाव इच्छारूप संकल्पानेंच होतो. चैतन्याची स्वाभाविक इच्छा जाणण्याची. जाणीव वेगवेगळे आकार. पाहूं शकत नाहीं. सारेच एकत्रित आकार एकत्रित झाले कीं ते निराकार होतात. तेव्हां वेगळेपणानें ज्ञान करून घेण्याकरितां ज्ञानालाहि वेगवेगळ्या इंद्रियाचें रूप धारण करावें लागतें. रूपाविष्कार पहावयाचा तर चैतन्याला डोळ्याचा आकार धारण करावा लागतो. ध्वनिरूपाचा आविष्कार ऐकावयाला कानरूप व्हावें लागतें. अशा रीतीने पांच प्रकारच्या ज्ञेयाभासाच्या ज्ञानाकरितां पांच ज्ञानेंद्रियांचे आकार चैतन्याला आविष्कृत करावें लागतात. दृश्य तसेंच डोळा, ध्वनि तसेंच कान हे आकाररूपानें स्वतः सिद्ध असे चैतन्यांत असतातच. तेच इच्छेनें प्रकट झाले कीं चैतन्यभिन्न असे वाटतात. नुसतींच इंद्रियें राहूं वा कार्यक्षम होऊं शकत नाहींत. तसेंच पंचविध ज्ञानाचा समन्वयहि होऊं शकत नाहीं. प्रत्येक इंद्रियाचें तुटक ज्ञान अर्थशून्यहि होतें. याकरितां सर्व इंद्रियांना अधिष्ठानरूप असा शरीराकार जाणण्याच्या इच्छेनेंच चैतन्यांत आविर्भूत होतो. हें सारें अनादिसिद्ध आहे. "अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें । हें आतां काय कोणें । रचूं जावें ॥" दृश्य व द्रष्टा हे अनादि आयिते आहेत. आतां नव्यानें रचना करण्याचें काम नाहीं. ज्यावेळीं पहाण्याच्या लोभानें -इच्छेनें -चैतन्यरूप आत्मा द्रष्टृत्वाचा क्षोभ आविष्कृत करतो, त्यावेळीं दृश्यावरोवरच त्यांचें ग्रहण करणारें इंद्रिय व त्याचें अधिष्ठान असें शरीर हीं प्रादुर्भूत होतात. शंकराचार्यहि म्हणतात :— "न हीद्रियाण्यनुपादाय प्रत्यक्षादि-व्यवहारः संभवति । न चाधिष्टानमंतरेणेंद्रियाणां व्यापारः संभवति । न चैतस्मिन् सर्वस्मिन्नसत्यसंगस्यात्मनः प्रमातृत्वमुपपद्यते ।" इंद्रियाशिवाय प्रत्यक्षादि व्यवहार अशक्य. शरीराशिवाय इंद्रियांचा व्यापार अशक्य तसेंच इंद्रियें व शरीर नसतां असंग अशा आत्म्याचें ज्ञातृत्वहि अशक्य.

९. इच्छेमुळें इंद्रिययुक्त शरीर प्रादुर्भूत होतें असें दिसून आल्यावर प्रत्येक जीवाचा विशिष्टाकारच का प्रादुर्भूत होतो ते आतां पहावयाचें. विशिष्ट जन्म हें कर्मफळ आहे असा भारतीय तत्त्वज्ञानाचा सर्वसंमत असा सिद्धांत आहे. या सिद्धांतानें विषमतेची व विचित्रतेची उपपत्ति लागली, व नैतिक बुद्धीचें समाधानहि झालें तरी तत्त्विक बुद्धीचें समाधान होत नाहीं. करावें तसें भरावें हा न्याय आहे हें पटतें. पण केलेल्या कर्मांचें फळ कशानें भोजून निश्चित होतें

हे जाणणें अशक्य आहे. कारण, कार्याला अनुरूपच नव्हे तर आवश्यक आणि अपरिहार्य पाहिजे. कर्म व त्याचें फल यांना समान असणारें असें मोजावयाचें परिमाण कोणते ? मला प्राप्त झालेले दु:ख माझ्याच कर्माचें फळ आहे हें मानूनहि हा प्रश्न विनतोड खुटत नाहीं. माझ्या कर्माचें हेंच आणि एवढेंच फळ अटळ आहे असें समाधान करणारी उपपत्ति पाहिजे आहे. तरच तात्त्विक बुद्धीचें समाधान होईल. तसेंच कर्माचें फळ निश्चित व ज्ञात नसेल तर भोगावें लागणें हा अन्याय तरी आहे नाहींतर काकातालीय न्याय तरी आहे. हें जें व्यंग कर्मफलाच्या सिद्धांतांत होतें तें ज्ञानेश्वरानीं अतुलनीय कौशल्यानें अत्यंत कल्पक अशा अभिनव उपपतीनें काढून टाकलें. तेंहि स्वत:च्या तत्त्वज्ञानानें गणिताप्रमाणें निश्चित व अगत्या मानणें भाग आहे असें दाखऊनच. गणितामध्यें हें उत्तर असें कां हें विचारतांच येंत नाही. तेथें विकल्प असंभाव्य. कर्मफलाची उपपत्ति ज्ञानेश्वरानीं अशीच दिली आहे कीं तिथें कां असा प्रश्न वा विकल्प संभवतच नाहीं. ती उपपत्ति काय आहे तें आतां पाहूं.

१०. जीवाला विशिष्ट देहाची प्राप्ति कशी होते हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "वृत्ति ऐसें मनीं धरिति । मना ये ऐसी क्रिया करिति । केलिया ऐसें वरिति । मरोनि देह ॥" संकल्प, वासना, संस्कार यांचें समष्टिरूप मन जसें असेल त्याप्रमाणें जीव जें कांहीं करावयाचें त्याची इच्छा करतो. त्या इच्छारूप संकल्पानुसार क्रिया करतो आणि केलेल्या कर्माचें अवश्यंभावी असें शरीर स्वेच्छेनें स्वीकारतो. कर्माची इच्छा करणें स्वाधीनचें आहे. पण केलेल्या कर्माचें फळ मात्र वस्तुसामर्थ्यशक्तीवर अवलंबून आहे. गवत खाण्याची इच्छा झाली तर तृणचर, पाण्यांत रहाण्याची इच्छा झाली तर जलचर, हवेंत उडण्याची इच्छा झाली तर नभश्च सरसटण्याची इच्छा झाली तर सर्पपण आवश्यक आहे. तेव्हां च्याचें कर्मफल तोच स्वेच्छेनें पण अपरिहार्यपणें देत असल्यामुळें कर्मफल दातृत्वाच्या बाबतींत येणारे वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे दोष इथें असमंजसीयच आहेत. कर्मामुळें अवश्यमेव उत्पन्न होणारे वासना, संस्कार यांनीं प्रवृत्ति नियंत्रित व निश्चित केली जाते व त्या स्वत: प्रवृत्तीमुळेंच कर्मफल मिळतें. यावरून कर्माचें फल कर्मच देतें आणि तेंहि विकल्परहित असें दिसून येतें. हा सिद्धांत सांगतांना डोळ्यासमोर चित्रच उभें करून ज्ञानेश्वर दाखवितात. "वाचूनि देतें घेतें आणिक । निभ्रांत नाहीं सम्यक । ययें कर्मचि फळसूचक । मनुष्यलोकीं ॥ नातरि कडेयासी तळवटीं । जैसा आपुलाचि बोलु किरिटी । पडिसादा होऊनि उठी । निमित्तयोगें ॥ तैसा समस्तां या भजनां । मी साक्षीभूत पैं अर्जुना । येथ प्रतिस्फळे भावना । आपुलाली ॥" कर्माचें फळ कर्माशिवाचून कोणी देत नाहीं कीं घेत नाहीं. कड्याच्या तळाशीं उभे राहून बोलल्यास आपलेच शब्द परत दुसऱ्याचे

असे पडसाद म्हणून ऐकूं येतात तसेंच कर्मफलहि कर्माचाच पडसाद आहे. त्याप्रमाणें निष्कंप; अचल, असंग अशा ईश्वराकडून कर्माचे प्रतिफल पडसादाप्रमाणें मिळतें. कडा जसा वोललेल्या शब्दांत कांहींहि फरक, वदल, दुरुस्ती करीत नाहीं तसेंच ईश्वरहि जीवांच्या वासना जशाच्या तसाच सफल करतो. काडीचाहि फेरफार करित नाहीं. पुन: ते सांगतात :– "एवं संकल्पवशें फळलीं । कर्में तेया ॥" याप्रमाणें संकल्पाप्रमाणेंच त्यांचीं कर्मे त्यांना फळलीं. माझी त्यांत इच्छाहि नाहीं कीं हातहि नाहीं.

११. स्वत:च्या कर्माचें फल त्याला अनुरूप अशा संकल्पानें स्वत:च स्वीकारून विशिष्ट देहाकार धारण केला आहे हें दिसून आल्यावर त्या संकल्परूप प्रवृत्तीच्या उपपत्तीकरितां पूर्वजन्म मांनणें भागच आहे. एरवीं व्यक्तीच्या प्रवृत्तिवैचित्र्याची उपपत्तिच लागत नाहीं. परिस्थिति व शिक्षण खतपाण्याप्रमाणें असतात. फलमात्र वीजधर्मानुरूपच येतें. एकाची धर्माकडे तर दुसऱ्याची अधर्माकडे कोणाची कलेकडे तर कोणाची शास्त्राकडे अशी विविध प्रकारची ओढ असते. वंश, जात, धर्म, देश व काल त्याची संपूर्ण उपपत्ति देऊं शकत नाहींत.निर्वुद्ध कुलांत शास्त्रज्ञ, तत्त्वज्ञ निपजले आहेत तर त्याच्याच पोटीं निर्वुद्ध पुत्र उपजलेले दिसतात. तेव्हां याची उपपत्ति केवळ पूर्वजन्मानेंच लागूं शकते.त्या पूर्व जन्माला कारण त्या पूर्वीचा जन्म अशा रीतीनें जन्मपरंपरा अनादि सिद्ध होते. अनादीला पुन: कारण वा उपपत्ति असूंच शकत नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें । हें आतां काय कोणें । रचूं जावें ॥" दृश्यहि अनादि, द्रष्टाहि अनादि. आतां हें काय नव्यानें रचावयाचें आहे ? जें नाहीं तें घडवावें लागतें; आहे तें घडविता येंतच नाहीं. केवळ तें आविष्कृत करणें अगर न करणें एवढेंच संकल्पाचें कार्य व सामर्थ्य.

१२. अनादि, अनंत अशा कालांतहि संपूर्णपणें प्रकटूं न शकणारे अनंत कालाच्या दृष्टीनेंहि अनंत असे आकार अव्यक्त स्वरूपांत चैतन्यांत सदैव असतातच. त्यांतील विशिष्ट आकारच तेवढा कां प्रकट होतो याचें सोपपत्तिक उत्तर देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "असो, रूपक हें तो ईश्वरू । सकळ भूतांचा अहंकारू । पांगुरोनि निरंतरु । उल्हासतसे ॥ स्वमायेचें आडवस्त्र । लेउनि एकला खेळवी सूत्र । वाहिरि नटि छायाचित्र । चौरासी लक्ष ॥ तेयां ब्रह्मादिकीटांता । अशेषांहि भूतजातां । देहाकारें योगता । पाउनि दावी ॥ तेंथ हें तयापुढें । अनुरूपपणें माडे । तें भूत सिये आरुढे । हें मीं म्हणौनि ॥" सर्व भूताचा व्यक्तिगत अहंकार पांघरून सर्वात्मरूप चैतन्यच उल्हासत असतें, आनंदानें स्फुरत असते.

स्वत:च्या अज्ञेयत्वरूपमायेचें वस्त्र नेसून एकटाच साऱ्या विश्वांचीं सूत्रें चालवितो. एकाच आद्य अशा समष्टिरूप संकल्पांतच अनंत विश्वांचा आविष्कार होतो. आपल्या बाहेर असें जणूं काय चौऱ्यांशीं लक्ष योनीचे व त्यांतील अनंत व्यक्तींचें आकार उभे करितो; उभे केल्याचा भास दाखवितो. मग ब्रह्मदेवापासून तो कीडमुंगीपर्यंत देहाकार त्यांची त्यांची पात्रता व प्रवृत्तीप्रमाणें दाखवितो तिथें जो देह त्या संकल्परूप जीवाला अनुरूप असतो त्या आकारावर आरूढ होऊन तो आकारच मी अशा अभिमानानें त्याच्याशीं आजन्ममरणांत तादात्म्य मानतो. अशा रीतीनें देहाकाराचे वैचित्र्य इच्छा-प्रवृत्तिवैचित्र्यानें सहजच उपपन्न होतें. हाच अर्थ सांगताना उपनिषद् म्हणतें :- "योनिमन्येप्रपद्यंते शरीरत्वायदेहिन:। स्थाणु-मन्येंऽनुसयंति यथा कर्म यथा श्रुतम् ॥" मरणानंतर दुसरें शरीर धारण करण्या-करितां निरनिराळ्या योनींत कांहीं जीव प्रवेश करतात, तर कांहीं जडमूढ वाटणारे असे खुंट, दगड वगैरे देहाकार आपल्या ज्ञान आणि कर्माप्रमाणें स्वीकारतात. हाच सिद्धांत सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "ऐसीं होंति तरुतृणें। लोह लोष्ट पाखाणें। इया खांदिया तेवि जाणें। फळें हेचि ॥" अधम वासना-संस्कारानें शेवटीं झाडें, गवत, लोखंड, दगड अशा देहाकारांत अनभिव्यक्त चैतन्याच्या स्वरूपांत रहातात. तिथें कर्म कांहींच नसल्यामुळें ते देह शाखा तसेंच फळ असतात. त्यांच्यांत नविन वासनासंस्कार उत्पन्न होत नसल्यामुळें केवळ त्या भोगयोनीच रहासात. ज्या संकल्पानें ते आकार धारण केले तो संकल्प संतुष्ट झाला कीं पुन: उद्धवशाऱ्या उरलेल्या संकल्पाप्रमाणें त्यांना शरीरांतर प्राप्त होतें. सजीव सज्ञान प्राण्यांना दगडादिक अचेतन जड वाटले तरी जडाकार धारण केलेल्या त्या देहाकाराचाहि अभिमानी संकल्परूप असतोच. चेतनाहून भिन्न असें जड कांहींच नाहीं. भासतें तें जडाकाररूप चैतन्यच होय.

१३. जीव स्वेच्छेनेंच जर जन्म स्वीकारतो तर अशा अधम हीन योनि तो कां स्वीकारतो हें एक कोडेंच वाटतें. पण जीवांच्या इच्छा अनंत. त्या एक-मेकाशीं विसंगत तसें अनेकवेळां परस्परविरुद्ध अशा स्थितींत विरुद्ध इच्छा रस्सीखेच करतात. सुसंगत इच्छा एकाच दिशेनें खेंचतात. या सर्व शक्तींच्या संघर्षानें निर्माण होणारी उर्वीरत शक्तिच सफल होते, अनंत देहाकारांत इच्छांचा समन्वय होईल तीच योनि व विशिष्ट देहाकार तो स्वीकारतो. हे आकारहि विशिष्ट गुणदोषांनीं युक्त असतात. त्यामुळे त्यांची कृति व फलहि निश्चित असते. तो विशिष्ट आकार धारण केल्यावर त्याचा सर्व इतिहास स्वीकाराबाच लागतो. ज्याला प्रारंभी दारिद्र्य, नंतर सम्राट्पण आणि शेवटीं शत्रूच्या तुरुंगांत

अपमानास्पद कैद भोगण्याची प्रवृत्ति व पावता असेल तोच जीव नेपोलियनाचा देहाकार स्वीकारतो. मी सम्राट् होणार पण कैदी मात्र नाहीं असे म्हणणारा नेपोलियन् होऊं शकणार नाहीं. सम्राटपदावरोवरच कैदहि त्या आकाराशीं अविभाज्यमणें निगडित आहे. म्हणून जीव हीन योनि स्वीकारतो तो हीन वासनामुळें. वळजवरीनें ती कोणीहि त्याचेवर लादीत नाहीं म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "आणि दुःख योनी जिया आहाति। तिया निरर्थका तरि नव्हति। जरि विषयावरि विरक्ति। धरिति जीव॥" जीव विषयावर विरक्ति धरतील तर दुःखयोनि निरर्थक ठरतील. पण निरर्थक असें कांहींच आस्तित्वांत येऊं शकत नाहीं. म्हणून त्या योनी निरर्थक नाहींत, कारण त्यांची इच्छा व स्वीकार करणारे जीव आहेत. विषयाच्या भोगावरोवरच दुःखाचा भोगहि अवश्यमेव प्राप्त होतो. तेव्हां हीन योनींतील सुख भोगण्याकरितां त्या योनीचे दुःखहि जीवाला स्वीकारावें लागतें. नाहीतर तें विषयसुख मिळत नाहीं, म्हणून इच्छाहि तृप्त होत नाहीं. इच्छा नष्ट झाल्याशिवाय जन्मवंधांतून सुटका नाहीं. यापुढें जाऊन ज्ञानेश्वर सांगतात कीं अधोगतीची परोकाष्टा म्हणजे सुख दुःखाचेंहि ज्ञान नसलेल्या जडमूढ असें दगडादिक स्थावर नव्हे. त्याच्याहि खालीं पातळी आहे; पण ती अकल्पनीय म्हणून सांगताच येत नाहीं. ते म्हणतात :– "अधमा योनिचां पाउटीं। उतरतु जो किरीटि। स्थावरांहि तळवटीं। वैसणें घे॥" अधम योनीच्या शेवटीं उतरतच स्थावराच्याहि खालतीं जातो. जीव स्वेच्छेनें अशा योनि कां स्वीकारतो याचें गत्यंतर नसल्यामुळें असें गणितासारखें विकल्परहित समर्पक व निरुत्तर करणारें उत्तर ज्ञानेश्वर देतात. इथें कोणत्या कर्माचें कोणतें फळ हें जाणूनच जीव कर्म व त्याचे फल स्वीकारतो. म्हणून आरोपी व न्यायाधीश एकच आहे. चूकभूल, पक्षपात वगैरे अन्यायाला अवकाशच नाहीं.

१४. या जन्माची अशी उपपत्ति लागल्यावर पूर्वजन्म व पुनर्जन्म त्याच न्यायानें उपपन्न होतात. ज्या संकल्प–वासना–संस्कारामुळें हा जन्म प्राप्त झाला तें पूर्वजन्माच्या ज्ञान व कर्म यांचें फल आहे असें सहजच सिद्ध होतें. जन्माला कारण होणारे संस्कार जन्मापूर्वीच असले पाहिजेत हें अगत्या मानावेंच लागतें. मग मागील जन्माला त्याच्या मागचा जन्म अशा रीतीनें जन्मपरंपरा अनादि अशी सिद्ध होते.

१५. पूर्व जन्माप्रमाणेंच पुनजन्महि असाच उपपन्न होतो. मात्र तो प्राप्त झालाच पाहिजे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण ज्यानें या जन्मांत तीव्र व अचाट पौरुष दाखऊन जन्माचें बीज संकल्प तो संपूर्ण नष्ट केला "तयां नाहि हें बंदि-

साळ । कर्माची गा ।।" त्याला मग कर्म व कर्मफलाची कैद नाहीं. कारण "जीवा ब्रह्मत्व आहे । संकल्प लोपीं ।।" संकल्प नष्ट झाला कीं जीव ब्रह्मच आहे. त्या भाग्यनिधि जीवाला "तैसें येणेंची शरीरें । शरीरा येणें सरे ।।" जन्ममृत्यूचा संबंधच अशक्य.

आतां यापुढे ज्याच्या योगानें जन्म प्राप्त होतो ते कर्म व त्याचें कारण प्रवृत्ति याचा विचार पुढील प्रकरणांत करूं.

-o-

प्रकरण २६ वें

नियति आणि स्वातंत्र्य.

१. नियति व स्वातंत्र्य यांत आवश्यक तत्त्व कोणतें यांचा विचार दीर्घ कालापासून चालूं आहे. नीतिशास्त्र, समाजशास्त्र व मानसशास्त्र यांना अत्यंत जिव्हाळ्याचा पण अति अवघड प्रश्न आजवर सुटला नाहीं. आणि या शास्त्रांच्या कक्षेंत तो सुटणारहि नाहीं. याची परस्परविरुद्ध उत्तरें सारखीच समर्पक व सबल आहेत. त्यांतील एक एकच एकेका शास्त्राला आवश्यक म्हणून सत्य मानावें लागतें. पण तद्विरुद्ध उत्तराचें खंडनहि करतां येत नाहीं कीं स्वत:च उत्तराचें निरपवाद मंडनहि करतां येत नाहीं. प्रश्न तर अगत्याचा व निकडीचा म्हणून सोडवला पाहिजे पण सुटत तर नाहीं. अशा स्थितींत आपणाला आवश्यक उत्तर तेंच सत्य असें गृहित धरून प्रतिपक्षाच्या युक्तिवादाकडे, प्रमाणाकडे सर्वच शास्त्रांनीं पूर्ण डोळेझांक केली व आपआपला संसार थाटला आहे तें कसें तें आतां पाहूं.

२. कर्त्याचें प्रवृत्तिस्वातंत्र्य मानलें नाहीं तर नीतिशास्त्र निरर्थक ठरतें. करावें म्हणून सांगितलें तें करण्याचें, करूं नये म्हणून सांगितलें तें न करण्याचें स्वातंत्र्य जर कर्त्याला नाहीं तर या उपदेशाचा काय उपयोग ? त्याचा अधिकारी तरी कोण ? या विषयाचा खोल विचार केलेले मीमांसक म्हणतात "अशक्योपदेशोऽनर्थक: स्यात् ।" आचरतां न येणारा उपदेश निरुपयोगीच कारण त्यापासून कांहींच लाभ नाहीं. तसेंच "कर्तुरधिकार इत्यदि स्थिता न्यायविद: ।" जो करूं शकेल तोच त्याचा अधिकारी व विषय. मीमांसकाप्रमाणेंच वेदान्तीहि जीवाला कर्ता म्हणजे क्रियेच्या बाबतींत स्वतंत्र मानतात. भगवान् बादरायण म्हणतात :- "कर्ता शास्त्रार्थवत्वात् ।" शास्त्राला अर्थवत्व असल्यामुळें कर्त्याला स्वतंत्र मानलेंच पाहिजे. कारण कर्ता म्हणजेच क्रियेच्या बाबतींत स्वतंत्र असतो तोच. भगवान् पाणिनिहि म्हणतात :-"स्वतंत्र: कर्ता ।" "क्रियायां स्वातंत्र्येण विवक्षितोऽर्थ: कर्ता स्यात् ।" क्रियेच्या बाबतींत स्वतंत्र म्हणून सांगावयाचा असतो तो कर्ता. आपला सार्वत्रिक अनुभवहि असाच आहे. आचार्य म्हणतात :- "उपविशाम्युत्तुतिष्ठामीतीच्छया उपविशत्युत्तिष्ठत्तिच" वसावें

अगर उठावें या इच्छेनेंच मनुष्य वसतो अगर उठतो. या ठिकाणीं येणारा स्वातंत्र्याचा अनुभव खोटा म्हणावयाला कांहींच प्रमाण वा गमक नाहीं. डोळ्याशिवाय कोणत्याहि अन्य इंद्रियानें आपण पाहूं शकत नाहीं असा अनुभव आपणाला येतो तसें एका विशिष्ट इच्छेशिवाय अन्य इच्छा आपण करूं शकत नाहीं असा आपण नियमपरतंत्र असल्याचा अनुभव आपणाला कधीच येत नाहीं. हेंच त्याचें निर्णायक प्रमाण होय. नाहींतर आपली क्रिया आपल्या इच्छेविरुद्धच आपण करतो असा विक्षिप्तच नव्हे तर न समजणारा सिद्धांत मानावा लागेल. याचा अर्थ कर्त्याला प्रवृत्तिस्वातंत्र्य नाहीं एवढाच नव्हे तर प्रवृत्तिच नाहीं असा होईल. कारण प्रवृति याचा अर्थच निवड. आणि निवड म्हणजेच स्वातंत्र्य. पारतंत्र्यांत निवडच असूं शकत नाहीं.

३. उलट पक्षीं मानसशास्त्राला नियमबद्धता नसेल तर शास्त्राला विषयच नाहींसा होईल. हीच गोष्ट इतर भौतिक शास्त्रांची. नियमबद्धता नसेल तर शास्त्र काय सांगणार ? निश्चितपणा नाहीं तर तें शास्त्र कसलें ? शास्त्र म्हणजे नियमबद्धतेचा शोध व बोध. वाफ, बीज इत्यादिना नियमबद्धता नसेल तर शास्त्र कशाचें आणि कसलें ज्ञान करून देणार ? अनिश्चित वैकल्पिक ज्ञानाचा उपयोग तरी काय ? वस्तु व शक्ति यांचे स्वभावधर्म नियमबद्ध नसतील तर सर्वच घटना यादृच्छिक होतील. कशामुळें काय होईल याचा अंदाजच करतां येणार नाहीं. मग सारी सृष्टि आंधळ्या कोंशिविरीचा खेळ होईल. बुद्धिवादी माणसाला हे पटणारच नाहीं. शास्त्रांनीं निसर्गाचे नियम हुडकून काढले. त्या नियमानुसार प्रत्येक घटना अपरिहार्यपणें तंतोतंत घडते,. अपवाद असंभवनीय तिथें हें सारें खोटें अगर काकतालीय असें कसें म्हणतां येईल ? विश्वांतील अणुरेणु देखिल जेथें नियमबद्ध आहेत तेथें विश्वांत:पाती मानवी प्रवृत्तिच तेवढी नियमाच्या कक्षेबाहेर स्वतंत्र कशी मानतां येईल ? नीतीचा उपदेशहि नियमबद्धतेवरच अवलंबून आहे. सत्कर्माचें फळ सुख, दुष्कर्माचें फळ दु:ख ही नियमबद्धता नसेल तर नीगिशास्त्राचा उपदेशच अशक्य. सुखप्राप्ति व दु:खनिवृत्ति यांची इच्छा ही देखील निसर्गाच्या नियमानें नियमितच आहे. सुख अगर दु:ख यांच्या बाबतींत आपणाला प्रवृत्ति-स्वातंत्र्य आहे काय याचा शोध स्वत:च्या प्रवृत्तीचें परीक्षण करून कोणीहि पहवा. सुखाची असणारी नैसर्गिक प्रवृत्ति सोडून दु:खाची इच्छा करण्याचें स्वातंत्र्य आपल्याला आहे काय हें पाहूं गेल्यास नाहीं असाच निर्णय प्रत्येकाला द्यावा लागेल. सुखाकडे असणाऱ्या या नैसर्गिक नियमबद्धतेला अनुलक्षून त्याच्या प्राप्तीचा उपाय म्हणूनच नीतिशास्त्राचा उवदेश आहे, आणि म्हणूनच तो समंजस ठरतो. सगळ्याच कर्माची प्रवृत्ति जिच्यापासून होते ती सुखाची इच्छाच जिथें

निसर्गपरतंत्र तिथें प्रवृत्तीचें कृतिस्वातंत्र्य राहिलें कुठें ? असा हा विनतोड पेंच आहे.

४. राज्यशास्त्रांतहि हीच समस्या आहे. प्रत्येक व्यक्तीला स्वातंत्र्य आहे कीं नाहीं ? आहे म्हणावें तर प्रत्येकाला स्वातंत्र्य म्हणजे अराजकच. कोणालाच स्वातंत्र्य नाहीं हाच त्याचा अर्थ. एकाचें स्वातंत्र्य दुसऱ्याच्या स्वातंत्र्याला बाधक ठरतें. एका व्यक्तीचें स्वातंत्र्य जसें इतरांच्या स्वातंत्र्याला मर्यादित करतें तसेंच इतरांचें स्वातंत्र्यहि त्याचें स्वातंत्र्य मर्यादित करतें. सर्वांच्याच स्वातंत्र्काला अवकाश देऊन व्यवस्था लावण्याकरितांच राज्यशास्त्राचा जन्म आहे. नियंत्रणानेंच स्वातंत्र्याला अर्थ व स्वरूप प्राप्त होतें. स्वातंत्र्य म्हणजे नियंत्रणाचें व नियंत्रणानें मर्यादित केलेलें स्वतंत्र्य होय. बर्क म्हणतो Liverty is secured by the equality of restraints स्वातंत्र्य म्हणजे समान नियंत्रण. मग हें नियंत्रण घालावयाचें कोणी ? तर स्वतंत्र असलेल्या व्यक्तींनींच. संपूर्ण समाज कांहीं घटना करूं शकत नाहीं. त्याकरितां घटना समीति निवडावी लागतें. तिथें व्यक्तींला घटना करण्याचें स्वातंत्र्य नसून घटना करणारे प्रतिनिधि निवडण्याचें तेवढेंच स्वातंत्र्य असते. प्रतिनिधीलाहि व्यक्तिशः घटना बनविण्याचें स्वातंत्र्य नसून तो अधिकार बहुमताला असतो. म्हणजे प्रत्येक प्रतिनिधि घटना बनविण्याच्या बाबतीत स्वतंत्र नसतो. बहुमताला असलेलें स्वातंत्र्यहि असेंच मर्यादित असतें. तिथें देवाण घेवाण करूनच बहुमत सिद्ध होतें. नाहींतर व्यक्ति तितक्या प्रकृति या न्यायानें कोणतीहि घटना आस्तित्वांत येऊं शकणार नाहीं. इतकेच नव्हे तर बहुमतहि पुष्कळदा बहुमतच असत नाहीं. एका जागेकरितां दहा उमेदवार निवडणुणीला उभे राहिले तर निवडून येतो तो एकटाच. त्याला पंचवीस टक्के मतें पडलीं असलीं तरी तो त्या मतदारसंघाचा प्रतिनिधि होतो. पंचाहत्तर टक्के मतें विरुद्ध पडूनहि त्याला प्रतिनिधि मानावें लागतें. इथें पंच्याहत्तर टक्के मतदारांचें स्वातंत्र्य पंचवीस टक्के मतदारानीं नष्ट केलें जातें. म्हणजेच हें स्वातंत्र्य संपूर्ण व निस्ववाद नाहीं. घटनासमीतींत एकाद्या घटनेला अनुकूल व प्रतिकूल मतें सारखींच पडलीं तर अध्यक्षाच्या एकाच मतानें राष्ट्राचा निर्णय ठरतो. तो अध्यक्षाचा अधिकारहि निवडणुकीच्या नियमानेंच मर्यादित असतो व कार्यप्रवणहि होतो. याप्रमाणें घटनेनें आस्तित्वांत आणलेल्या राज्यसंस्थेंतहि याचीच पुनरावृत्ति होतें. बहुतेक वेळां अल्पसंख्यच बहुसंख्यांकांवर अधिकार गाजवितात असें मतांचें विश्लेषण केल्यास दिसून येतें. स्वयगिर्णयाचा अधिकारहि शेवटीं नियमबद्ध, मर्यादितच आहे असेंच दिसून येतें.

५. एकतंत्री सत्ता असलेला राजाहि सर्वस्वतंत्र असत नाहीं हें थोड्याश्या विचारांतीं दिसून येतें. बर्क म्हणतो. He who has to use weapons

is limited by them. ज्याला साधनें वापरावीं लागतात तो साधनांच्या अधीन होतो. आपले मुलखी नोकर, सैन्य व बहुसंख्य प्रजा यांचा कल त्याला विचारांत घ्यावाच लागतो. नाहींतर एक मनुष्य अनेकावर सत्ता गाजऊं शकणारच नाहीं. राजाच्या आज्ञा पाळावयाच्या नाहींत असें पोलीस, सैन्य व प्रजा यांनीं ठरविल्यास राजाची किंमत व महत्त्व बुजगावण्याइतकेंहि रहाणार नाहीं. अनियंत्रित राजसत्ताहि अशा उघड नसलेल्या नियमानीं, बंधनांनीं मर्यादितच असते. मिल् म्हणतो. The people must be willing to accept it or must not be so dunwilling as not to accept it राज्यसंस्था स्वीकारण्याइतके लोक अनुकूल पाहिजेत. निदान ते नाकारण्याइतके प्रतिकूल असतां कामा नयेत. याप्रमाणें प्रजेच्या प्रवृतिस्वातंत्र्यानेंच राजाचें अनियंत्रित वाटणारें प्रवृत्तिस्वातंत्र्य मर्यादित होतें, व राजसत्तेनें स्वतःहि मर्यादित होतें.

६. नीतिशास्त्राचा बुद्धिवाद व प्रमाणें भौतिक शास्त्रांना खंडन करतां येत नाहींत; तसेंच भौतिक शास्त्रांचा बुद्धिवाद व प्रमाणें नीतिशास्त्रालाहि खंडन करतां येत नाहींत. त्यामुळें स्वातंत्र्य व नियमबद्धता यांचा वेगवेगळा सवता सुभा निर्माण झाला आहे. पण सत्याच्या बाबतींत विकल्प असूंच शकत नाहीं. एकतर ते सत्य असावें नाहीं तर असत्य. इथें सत्यासत्याचा निर्णय या शास्त्रांच्या मर्यादेंत सुटणारच नाहीं. ज्या अंतीम सत्यांत साऱ्याच सापेक्ष एकदेशी सत्यांचा समन्वय व एकवाक्यता होते, जिथें विरोधच परस्परपूरक व परस्परोपकारक असा दिसून येतो त्या परमार्थाच्या दृष्टीनेंच याचा उलगडा होतो. कोणतेंहि सत्य असत्य मानावें लागत नाहीं. पण कोणतेंच तत्त्व संपूर्ण सत्य असें दिसत नाहीं. परमार्थाच्या बाहेरच हा भेद व विरोध दिसतो. सापेक्ष दृष्टींमध्यें एकवाक्यता अशक्य. "न तदस्ति न यत्सत्यं न तदस्ति व यन्मृषा।" सत्य नाहीं अशी कोणतीच गोष्ट नाही, असत्य नाहीं अशीहि कोणतीच गोष्ट नाहीं तेव्हां सापेक्ष शास्त्रांत न सुटणारा हा प्रश्न आतां परमार्थात कसा सुटतो, किंवहुना प्रश्न म्हणून रहातच नाहीं तें आतां पाहूं.

•

७. ज्ञानेश्वरांच्या तत्वज्ञानाप्रमाणें चैतन्याहून भिन्न दिसणारे पदार्थ स्वतंत्र आस्तित्वयुक्त नसून चैतन्यांतच नित्य अवस्थित असणारे ज्ञानाकारच आहेत. विरोध आहे तो आकाराचा आकार धारण करणाऱ्या चैतन्याचा नव्हे मागे चित्राच्या दृष्टांतांत दाखविल्याप्रमाणें जसा चित्रांतील अग्नि व पाऊस चित्रपट भिजवीत किंवा जाळीत नाहीं. इतकेंच काय चित्रांतील पाऊस चित्रांतील

अग्नि सुद्धां विझवीत लाही. व्यावहारिक दृष्टीनें नियति व स्वातंत्र्य एकमेकांना विरोध करतांना दिसले तरी चैतन्यांत नियति नियमित करीत नाहीं कीं स्वातंत्र्य स्वैर वागण्याला मुभा देत नाहीं. कारण या दोन्ही गोष्टी अशक्य आहेत. चैतन्य भिन्न दुसरी वस्तुच नसल्यामुळें बंधन घालणारा व बंधनच तिथें असत नाहीं. स्वत:च स्वत:ला परतंत्र करतां येत नाहीं. कारण स्वत:च स्वत:ला परतंत्र करणें म्हणजेच स्वतंत्र असणें. व्यवहारांत देखील एकाद्यानें निर्जल एकादशी करण्याचें व्रत घेतलें तर ती नियति कीं स्वातंत्र्य ? स्वातंत्र्य म्हणावें तर एकादशीला तो काहीं खाऊं शकत नाहीं. म्हणून नियमानें बांधलेला म्हणावा तर नियमच त्याच्या स्वातंत्र्यानेंच निर्माण केला आहे. परमार्थामध्ये तर आत्म्याच्या एकत्वामुळें नियंत्रण आणि स्वातंत्र्य दोन्ही असंभवनीय आहेत. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "ऐसें जाणणें जें वरवें । तेया फावलें ते आघवें । म्हणौनु आहाचवाहाच न झकवे । एणें आकारचित्रें ॥" आत्मा एकच एक निष्कलक चैतन्यरूप आहे अशी दृढ प्रतीति ज्याला झाली त्याला वरवर भासणाऱ्या आकार चित्रानें भ्रम होत नाहीं, भूल पडत नाहीं. त्याला आपला "आत्मा मुक्त ना बद्ध" असाच प्रत्ययाला येत असल्यामुळें त्याला नियति व स्वातंत्र्य दोन्ही फोल देखावे याटतात. मग त्या आभासात्मक गोष्टींतील विरोध व त्यानें निर्माण केलेला प्रश्न उरावा कसा ?

८. दोनहि पक्षांचा सयुक्तिक व समर्पक युक्तिवाद मान्य करून त्यांतील गोम उलगडून दाखऊन तिचा निरास दोन्ही पक्षांना समाधान होईल अशा रीतीनें करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "बंधु कां न बंधिजे । हे जाणणें मज माझें । नेणणेनी उपजे । आपुलेनी ॥" मला बंध आहे कीं नाहीं याचें मला होणारें ज्ञान माझ्या स्वरूपाच्या नेणण्यानें होतें. पटाकडे न पाहिल्यामुळें चित्रांचा विरोध दिसतो. पटाकडे पहाणाऱ्याला चित्रें व विरोध दोन्ही आभासच वाटतात. कारण आत्मा स्वभावत:च अकर्ता तर आहेच पण त्याच वरोवर जें करावें तेंहि तो न करतांच आहे. मग कर्म शक्य कसें ? आणि कर्मच जिथें अशक्य तिथें तें कर्म करण्याचें स्वातंत्र्य आहे कीं नाहीं हा प्रश्नहि निर्मूलच होतो. ते म्हणतात :- "तैसें जें तेणें करावें । तो तेंचि आहे स्वभावें । मा कोणें कर्मीं वेठावें । कर्तेपणें ॥" जें म्हणून करावयाला जावें तें स्वभावत: आपणच अनादिसिद्ध असतांना कर्माची वेठविगार कोणाला व कशाला ? त्याला कर्म कर अगर करूं नकोस असें सांगणार कोण. "तया करणें आणि न करणें । हे बोलिजेलचि कवणें । आकाशा येणें जाणें असे कायी ॥" कर अगर करू नकोस हे सांगणार कोण ? कारण दोनहि अशक्य. आकाशाला जा म्हटलें तर काय जातां येतें कीं ये म्हटल्यावर येतां येतें ? मग जातां येतां येत नाहीं म्हणून तें नियतिबद्ध मानावें कीं जाण्याची आणि येण्याची क्रिया एकच वेळीं केली आहे म्हणून स्वतंत्र म्हणावें ?

९, पण आकारांची समष्टि अशा प्रकृतीशीं जीव एकरूप असतो, तोंवर "प्रकृति करी कर्में। तो मियां केलीं म्हणे भ्रमें ॥" प्रकृतीनें केलेली कर्में मी केलीं असें भ्रमानें : मानतो. "कर्म पराधीनपणें। निपजतसे प्रकृतिगुणें ॥" क्रियारूप प्रकृतीपासून तिच्या स्वभावधर्मानेंच कर्म अपरिहार्यपणें उपजत असतें. पण जीव "आपणचि प्रकृति। सारिखा गमोनि पुढती। तियेसिचि भजे ॥" आपणच प्रकृतीसारखा होऊन जणूं काय आपणच प्रकृति आहे असा वागतो–नव्हे भासतो. पण जीवाला ज्यावेळीं आपल्या स्वरूपाचा यथार्थ बोध होतो, जाग येते आठवण होते त्यावेळीं "कर्माची जन्मभोये। प्रकृति जे कां हे आहे। ते आपणयाहुनी वहुवे। देखसी दूरी ॥ तेथ प्रकृति आपणयां। वेगळी नुरेचि धनंजया ॥" कर्माची जन्मभूमि आपणाहून अत्यंत भिन्न असें दिसून येईल. पण आपणाहून भिन्न वाटणारी प्रकृति भिन्न असूनहि आपल्याहून वेगळी–भिन्न तत्त्व नाहीं, हें दिसून येईल. पट काहीं चित्र नव्हे. पण पटाहून वेगळे आस्तित्वहि त्याला असत नाहीं. पटाकडे पाहिलें तर चित्र आभास ठरतात; चित्राकडे पाहिल्यास पट दिसतच नाहीं. पटाचें आस्तित्व म्हणजे चित्रच वाटतें. ज्यावेळीं सत्कर्माच्या योगानें अंत:करण शुद्ध होतें त्यावेळीं स्वरूपाविषयीचें अज्ञान–विसर संपूर्ण नष्ट होतें. ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "येणेंचि सत्कर्मे। अशेषहि अज्ञान विरमे। जेयाचें अहं विश्रमे। आत्मरूपीं ॥" तें अज्ञान समूळ नष्ट झालें कीं चैतन्याच्या स्फुरद्रूप "मीशीं जीवाचा व्यक्तिविशिष्ट "मी" एकरूप होतो. त्या स्फुरद्रूप आत्मचैतन्याच्या ठिकाणीं "तेथ स्वभावें धनंजया। नाहीं कोण्हीचि क्रिया। स्वभावत:च कोणतीच क्रिया नाहीं. मग स्वातंत्र्यहि नाहीं कीं बंधनहि नाहीं. देहाशीं तादात्म्य मानल्यामुळें आस्तित्वांत असलेला स्वरूपविषयक अबोध नष्ट झाला कीं "अबोधनाशासवें। नाशे क्रियाजात आघवें ॥" सारीच क्रिया नष्ट होते. अबोधाच्या नाशावरोवर कर्मनाश कसा होतो हें सोपपत्तिक रीतीनें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तैसी अबोधाचिये कुशीं। कर्म कर्ता कार्य ऐशी। त्रिपुटी असे ती जैसी। गाभिणी मारिली ॥" अबोधाच्या कुशींत असणाऱ्या त्रिपुटींत कर्म, कर्ता, कार्य असे असलेले गर्भ गाभीणच मारली गेल्यामुळें उत्पन्न होण्याआधींच मरतात. "म्हणोनि कर्म कर्ता क्रिया। हें स्वरूपचि जाहालें जया। नाहीं शरीरादिकीं तया। कर्मबंधु ॥" सारेंच एकरूप, आत्मरूप झाल्यावर विकार आणि क्रिया अशक्य. जोंवर कर्म कर्त्याहून भिन्न होतें तोंवरच बंधन. पण जेव्हां "कर्माकारा दुजेया। जो करितेपणाचा आतमेया। अवल्हावो ये तो गेलेया। काहीं उरे ॥" कर्माकार वेगळा आहें तोंवरच बंधन. पण निष्क्रिय आत्म्याला आलेला कर्तेपणाचा खोटा आळ गेल्यावर बंधन म्हणून कांहीं उरेल कसें ? पूर्णाच्या बाबतीत ही कल्पना देखील असंभवनीय, असमजस. "पूर्णा नाहीं दुजें।

तो मारील कायी ।।" कारण "सर्व "मी" जालेपणें । ठेलें तयां येंगें जाणें ।। स्वरूपच सर्व झालें कीं येणें जाणें वगैरे सर्व क्रिया खुंटल्याच. हें कसें तें सांगतांना एक विनतोड दृष्टांत देऊन ते दाखवितात :- "कल्पातीं उदक उदकें । रूंधलिया वाहो ठाके । तैसा आत्मेन मियां एकें । कोदला तो ।। कल्पांतीं सर्व जलमय झाल्यावर पाण्याला वहावयाला पाणीच प्रतिबंध करतें तसें सर्वात्मभाव प्राप्त झालेल्याला कर्म करावयाला आत्माच प्रतिबंध होतो. कर्माला अवसरच रहात नाहीं. अकर्ता, केवळ साक्षीरूप आहे असेंच त्याला प्रत्ययाला येतें. मी, वस्तु व घटना केवळ प्रकाशित करतो व प्रकाशित झालेल्या पहातो, त्या करीतहि वा करवीतहि नाहीं असा अनुभव आल्यावर "मग अकर्तृत्व प्रकटे । ईश्वराचें ।। एथ ईश्वरू एक अकर्ता । ऐसें मानलें जरी चित्ता । तरी तोचि मी हें स्वभावता । आदीचि आहे ।।" मग ईश्वरच माझा आत्मा असल्यामुळें मी स्वभावतःच अनादिसिद्ध अकर्ता आहे हें दिसून येतें. मग जो जात्याच अकर्ता, जो कर्ता होऊंच शकत नाहीं तो कर्माच्या बाबतींत बद्ध कीं स्वतंत्र हा वादच असमजंस, बाह्यात् ठरतो. "वांझेचिया लेकां । कैंची जन्मपत्रिका ।।" किंवा "दोराचिया सापासी । डोंवा वडी ना गव्हाळा ऐसी" अशी विवचंना करण्यासारखें आहे. परमार्थाच्या दृष्टीनें हा प्रश्न म्हणून रहातच नसल्यामुळें त्याला उत्तर नाहीं. वाटल्यास कांणतेंहि उत्तर द्यावें. पण तें चूकहि नव्हें कीं बरोबरहि नव्हे. कारण नसलेल्याच प्रश्नाचें उत्तर चूक वा बरोबर असूंच शकत नाहीं.

१०. संकल्प, वासना, संस्कार यांचा गठ्ठा असलेलें मन जोंवर मी म्हणून वावरतें आहे तोंवर आत्म्याचें अकर्तृत्व प्रकटत तर नाहींच उलट सत्य असूनहि असंभाव्य, अनुभवविरुद्ध वाटतें. तोंवर जीव स्वतंत्र कीं परतंत्र हा प्रश्न असतोच व तो सोडवावा लागतोच. तो प्रश्न व्यावहारिक पातळीवर ज्ञानेश्वर कसा सोडवितात हें आतां पहावयाचें आहे.

११. नियतीचें स्वरूप सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तंहि न जुंझे ऐसें । निष्टकिसि जें मानसें । तें प्रकृति अनारिसें । करीलचि कीं ।। कां साळीचा कण म्हणे । मीं नुगवें साळीपणें । तंहीं आन न करणें । स्वभावासी ।। तैसा क्षत्रिया संस्कार सिद्धा । प्रकृती घडीलासि प्रबुद्धा । आतां नुठीं म्हणसि हा धांदा । उठविजसीचि ।। शौर्य तेज दक्षता । एवमादिक पांडुसुता । गुण दिधले नियता । प्रकृति तुज ।। तरि तेयाचिया समवाया । आन रूप धनंजया । न करतां उगलेयां । न येईल ऐसें ।।" तूं लढणार नाहीं म्हणून जो मनांत निश्चय करतो आहेस तो तुझी क्षात्र प्रकृति वेगळेंच करवील. साळीचें बीज मी साळीपणानें उगवत नाहीं म्हणेल तर तिच्या साळी प्रकृतीला अन्य करणें शक्य आहे काय ?

त्याप्रमाणें तूं क्षत्रीय क्षात्रसंस्कारानीं भरलेला व भारलेला असतांना भूलीनें आतां मी लढत नाहीं असा ठाम निश्चय मनांत केलास तरी तुझी क्षात्र प्रकृति तिच्या विरुद्ध प्रवृत्तीचा विरोध नष्ट करून तुला अगतिकपणें जुंझवील. शौर्य, धैर्य, दक्षता इत्यादि क्षात्र युण कांहींच न करतां निष्क्रिय राहतील कसें ? शक्ति आपलें कार्य केल्याशिवाय कधींच शांत होत नाहीं. हे क्षात्रगुण तूं टाकूं शकत नाहींस, आणि हे गुण असतां निष्क्रियहि राहूं शकत नाहींस. "या शरीराचेंनि मिखें । कर्मचि लागलें असें असिकें ॥ तैसा शरीराचेंनि आभासें । नांदतु जंव असें । तंव कर्म-त्यागाचें पिसें । काइसें तरी ॥" शरीर चैतन्याचा क्रियारूप आकार केवळ आभास आहे. पण जोंवर तो आभास आहे तोंवर कर्ममुक्त होण्याची इच्छा व प्रयत्न हास्यास्पद व निष्फळ आहेत. आकारात्मक जगांत कर्माची नियति अशी अटळ आहे कीं "तैसा देहाभिमानु गेलेयां । देह जेणें स्वभावें धनंजया । जालें तो आपसया । चेष्टवीचि तें ॥" देहाभिमान संपूर्ण नष्ट झाल्यामुळें ज्याला आपल्या स्वाभाविक अक्रियतेचा, स्वातंत्र्याचा साक्षात्कार झाला त्याचाहि देह ज्या स्वभावानें, ज्या कारणानें निर्माण झाला त्या स्वभावानेंच तो देह इच्छा नसतांहि रहाटत असतो. अशी ही कार्य कारणाची नियमबद्धता अनुल्लंघ्य आहे.

१२. आतां प्रयत्नाचें स्वतंत्र्य ज्ञानेश्वर कसें सिद्ध करतात व त्याचा नियतीशी कसा समन्वय करतात तें पाहूं. कर्मरूप प्रकृतीच्या कार्यकारणबंधातून सुटण्याकरितां जो जीव कांहींच प्रयत्न करीत नाहीं तो कार्यकारणाच्या नियमानें अगतिक होऊन जें घडलेंच पाहिजे तें तसेंच करतो. तिथें मग विकल्प नाहीं. "कामु करवी तें करिती । क्रोधु मारवी तें मारिती ॥" मग करणें मारणें योग्य आहे कीं नाहीं, अयोग्य असल्यास तें टाळावें याचा विचार व प्रयत्न न करतांच भौतिक शक्तीनें नियमानेंच क्रिया घडावी तशी करतो. इतकेंच काय सर्वस्वतंत्र सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् ईश्वरहि मन मानेल तसें करूं शकत नाहीं हें दाखवितांना ज्ञानेपवर म्हणतात :-"म्हणौनि करूं म्हणसि तें न्हवें । वहुत करूनि ॥"कारण येथें वस्तुसामर्थ्य शक्ति नवल न्हवे.कार्यकारणभावानें वद्ध असलेल्या जगांत कारणरहित अशा स्वतंत्र नियमवाह्य इच्छेनें ईश्वरहि कांहीं करूं शकत नाहीं. म्हणूनच तो ईश्वर. न्यायनिर्वंध धुडकाऊन मनाप्रमाणें केवळ शक्तीच्या वळावर धुडगुस घाल-णारा ईश्वरच नव्हे. नाहीं तर कंसादिक दुष्टांना मारण्याकरितां त्याला अवतार कां धारण करावा लागला असता ? केवळ संकल्पानें ब्रह्मांडे नाशूं शकणाऱ्या अमितविक्रम परमेश्वराला साडेतीन हात देहाचा अवतार कां धारण करावा लागला असता ? मानवी शरीर धारण करुत त्याच्या मर्यादेंतच निसर्गाचा नियम न मोडतांच त्यानें दुष्टांचा नाश केला; तो अलौकिक मनुष्य म्हणून सर्व समर्थ

ईश्वर म्हणून नव्हे. हेंच तत्व सांगतांना वेद म्हणतो की ऋताची मर्यादा ईश्वरहि ओलांडूं शकत नाहीं; केवळ ओलांडीत नाहीं असेंच नव्हे. गणित हें त्याचें उदाहरण आहे. ईश्वरहि वे दुणें चार याहून भिन्न उतर देऊं शकत नाहीं. सर जेम्स जीन्स तर ईश्वराला सर्वश्रेष्ठ गणिती मानतो. मनाजोगतें यंत्र करणारा यंत्रकार नव्हे. किंवहुना गणिताचें अंतिम अणि एकच एक समीकरण म्हणजेच ईश्वर. टेनिसन्हि कार्य कारणभावाच्या साखळीचा शेवटचा दुवा ईश्वराच्या सिंहासनाला जोडला आहे असे म्हणतो. ज्ञानेश्वर हेंच तत्त्व सांगतांना म्हणतात :- "बुद्धीचें वैभव अन्य नाही दुजें । एक्यां केशीराजें सकळसिद्धि ॥" बुद्धीच्या वैभवाचीं पराकाष्टा म्हणजे दुसरी, तिसरी कांहीं नसून एका केशीराजाच्या योगानें सारेच प्रश्न व त्यांचीं उतरें अनादिसिद्ध विकल्परहित, संशयरहित अशा सिद्ध स्वरूपांत दिसून येतात. असो.

१३. आतां स्वातंत्र्य, पौरुष यावावतींत ज्ञानेश्वर काय म्हणतात तें पाहूं. नियतीच्या बाबतींत इतका निर्णायक निश्चित युक्तिवाद करून पुन्हां अमर्याद स्वातंत्र्य ज्ञानेश्वर कसें सिद्ध करतात हें पहाणें कौतुकाचें व आश्चर्याचें आहे. हे त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या सर्वांगीण पूर्णतेमुळेंच शक्य आहे. चैतन्यभिन्न असें दुसरें वस्तुसत्यच नाहीं. भिन्न भासतात ते केवळ आकार. तेहि चैतन्यांतच व चैतन्यानेंच धारण केलेले. मग नियतिरूप संकल्पाची शक्ति जशी चैतन्याची तशीच स्वातंत्र्यरूप संकल्पाची शक्तिहि चैतन्याचीच. विरोध आहे तो आकाराचा. ज्यांत प्रकट झाले त्या चैतन्याचा नव्हे.

१४. नियति व स्वतंत्र्य या दोन्ही शक्ती चैतन्याच्याच असल्यामुळें भेद व विरोध आहे तो वरचाच. कारण वस्तुस्वरूपांत अंतर्गत विरोध अशक्य. नियतिरूपानें प्रकट झालेली संकल्पशक्ति प्रचंड असली तरी सांत म्हणजे मर्यादित आहे. नियतिरूपसंकल्प पूर्वीच झाला असल्यामुळे आतां त्यांत वाढ वा वदल होऊं शकत नाहीं. उलट स्वातंत्र्यरूप संकल्प प्रतिक्षणीं नव्यानें उत्पन्न होत असल्यामुळें प्रारंभी तो अगतीं क्षुल्लक वाटला तरी अनंताची मर्यादाहि गाठूं शकतो. उदाहरणार्थ पृथ्वीचें गुरूत्वाकर्षण केवढें तरी प्रचंड. त्यांतून मुक्त होण्याकरितां उडी मारण्याची माणसाची शक्ति किती वरें क्षुद्र. ती क्षणार्धांत नष्ट होतें. मग पुनः नियतीचें प्रभुत्व. पण जेव्हां माणूस संकल्पशक्तीच्या स्वतंत्र्यानें सर्वाकाराच्या समष्टीरूप चैतन्यांत पहातो तेव्हां गुरूत्वाकर्षपणाचा भंग करण्याचें सामर्थ्य असलेला अग्निबाणहि तसाच संकल्परूप नियति असा त्याला सांपडतो. आकर्षण व स्फोट या दोन्ही नियतिबद्ध असल्या तरी वरचढ होणारी शक्ति यशस्वी होतें. नियति हा आद्यसंकल्प आहे. तसाच तो पूर्ण व निश्चितहि आहे. पण जीवसंकल्प

स्वतंत्र इच्छा या आकारानें प्रकट होत असल्यामुळें नियत अशा शक्तीचा आनल्या इच्छेनुसार उपयोग करून नियतीचें पारतंत्र्य नियतीच्या नियमबद्ध शक्तीनें प्रतिहत करून इच्छा सफल करतो; आपलें स्वातंत्र्य प्रकट करतो. "द्वाहुडाविवयुध्येतें विवदंत: परस्परम् ।" नियति व स्वातंत्र्य यांची दोन एडक्यासारखी झुंज लागली आहे. "तयोस्तु बलवत्तर:" । अधिक बलवान् तो जिंकतो. अग्निबाणाची शक्ति गुरूत्वाकर्षच्या शक्तीप्रमाणेंच "जे नानाशक्तीचें मांदुस" अशा चैतन्याच्या अचित्य शक्तींतच असते. पण मानवाच्या स्वतंत्र ईच्छाशक्तिरूप संकल्पाशिवाय आपोआप प्रकट होत नाहीं. स्वातंत्र्य म्हणजे तरी नियमानें न व्यापलेला व नियमानेंच राखून ठेवलेला प्रांत होय. तिथे रचनाबद्धता आहे अगतिकता नव्हे, आहे तसेंच सदैव रहाणारी जडमूढावस्था नव्हें हें ध्यानीं ठेवलें पाहिजे.

१५. संकल्पाच्या अमर्याद स्वातंत्र्याचें म्हणजेच सामर्थ्याचें डोळे फिरवील असें वर्णन योगवासिष्ठकार करतात. सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापी असे मानले गलेले शिव व विष्णु हेहि आपल्या प्रयत्नानेंच अत्युच्च पदाला पोंचले; कांहीं न करतां केवळ दैवगत्या, भाग्यवशात् भगवान् झाले नाहींत असा मति गुंग करणारा सिद्धांत उलटच्या काळजाच्या धाडसाने ते मांडतात.

"सारेण पुरुषार्थन स्वेनैव गरुडध्वज: ।
कश्चित्प्राणिविशेषोहि पुरुषोत्तमतां गत: ॥
पौरुषेणैव यत्नेन ललनावलिताकृति: ।
कश्चित्प्राणिविशेषोहि गतश्चंद्रार्धचूडताम् ॥"

पराक्रमाची शिकस्त करूनच कोण्या एका जीवानें विष्णुपद प्राप्त केलें. खरें म्हणजे आपल्या संकल्पानें निर्माण केले. तसेंच पौरुष प्रयत्नानेंच अर्धनारीनटेश्वर कोणी एक जीव संकल्परूपानें आविष्कृत झाला. त्यांना जें साध्य झालें तें इतर साऱ्यांनाच साध्य आहे, प्रयत्न मात्र त्यांच्या एवढाच केला पाहिजे. म्हणजे फलप्राप्ति तीच. इथें पक्षपात नाहीं, अनुकूल संधि नाहीं, कुणाचें दान नाहीं कीं अनुग्रहहि नाहीं. प्रयत्नाच्या प्रमाणांत तितकेंच निश्चित यश.

१६. यापुढें जाऊन स्वत:च्या तीव्र, एकाग्र निष्ठायुक्त संकल्पानें प्रजापती होऊन वारा थोर तपस्व्यांनीं वारा ब्रह्मांडें रचून मूळच्या ब्रह्मदेवालाहि घोटाळज्ञांत पाडलें, आश्चर्यचकित केलें अशी कथा यौगवासिष्ठकारानीं सांगितली आहे. ती असंभवनीय वाटली तरी तत्त्वज्ञानाला विरुद्ध नाहीं. भौतिक शास्त्रानेंहि हें सत्य कांहीं प्रमाणांत मान्य केलें आहे. व्यक्तिगत संकल्प वस्तुरूप म्हणून बहि:क्षेपित

केल्यास तो इतरांना वस्तुरूप वाटतो असें प्रयोगानें दाखऊन देण्यात आलें आहे. यला Subjective projection of an objectively conecived image. असें म्हणतात. ज्यांचा यावर विश्वास वसत नसेल त्यांना ही पौरुषाची प्रशंसा व प्रयत्न करण्याला प्रोत्साहन असें खुशाल मानावें. पण तीव्र संकल्पामुळें डोळे दिपविणारें पौरुष उत्पन्न होतें हें अनेक थोर ऐतिहासिक पुरुषांच्या प्रयत्नानें दाखऊन दिलें आहे. एका गरीब शेतकऱ्याचा मुलगा असलेल्या डायोक्लेटियननें आपल्या अपार, अविरत नैष्ठिक प्रयत्नानें रोमचें सम्राटपद मिळविलें ही सहज आठवली ती गोष्ट उदाहरण म्हणून देत आहे. हें उदाहरण अयवादहि नव्हे. इतिहासांत अशीं असंख्य उदाहरणें आहेत.

१७. आतां ज्ञानेश्वर स्वातंत्र्याची उपपत्ति व पौरुषाचे साफल्य कसें सिद्ध करतात तें पाहूं. मागें सांगितल्याप्रमाणें नियतीची शक्ति प्रचंड असली तरी ती मर्यादित आहे. आपल्या आपण वाढूं शकत नाहीं. पण पौरुषाची शक्ति अल्प असली तरी अमर्याद वाढूं शकते. पौरुषाच्या आघातानें नियतीची शक्ति थोडी थोडी क्षीण होते, तर प्रयत्नाच्या प्रत्येक अपयशावरोवर त्याची शक्ति वाढत जाते. न सोडतां अविरत प्रयत्न केल्यास शेवटीं सफल होते. ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "अगा अभ्यासयोगु म्हणिजे । तो हा एकु जाणीजे । येणें कांहीं न निपजें । ऐसें नाहीं. ॥" अभ्यासयोग सतत प्रयत्न ही अशी एक शक्ति आहे कीं त्यानें साध्य होणार नाहीं अशी कोणतीच गोष्ट नाहीं. सर्वांत अवघड व अंतिम साध्य अशी ईश्वरप्राप्ति देखील त्यानें प्राप्त होतें. मग इतर साध्यांची कथा काय ? पण याचा अर्थ प्रयत्नाच्या प्रारंभीच यश मिळतें असा नव्हे. प्रयत्नाला सुरुवातीला आलेल्या अपयशानें खचून निरुत्साह न होतां दुप्पट जोमानें प्रयत्न करीत राहिल्यास साध्याला असलेला प्रतिवंध शेवटीं निःशेष नाहींसा होतो. याचे उदाहरण म्हणून ज्ञानेश्वर सांगतात :- "तैसें भोगाआतुनी निगतां । चित्त मजमाजीं रिगतां । हळू हळू पांडुसुता । मीचि होसी ॥" कसें तर ते सांगतात :- "मग पुनवेहुनी जैसें । शशिविंव दिसें दिसें । हारपत अवसे । नाहींचि होय ॥" जसें चंद्रविंव कृष्ण-पक्षांत रोज थोडें थोडें लोपत जाऊन अमावास्येला संपूर्ण लुप्त होतें; तसें भोगासक्त चित्त हळु हळु ईश्वरासक्त होतां होतांच एकें दिवशीं ईश्वररूप होऊन जातें. अत्यंत अवघड वाटणारी गोष्ट सरावानें अंगवळवणीं पडली कीं स्वभावच होऊन जाते हें सत्य शास्त्र व कला यांच्या अभ्यासकांना अनुभवानेंच दिसून येतें. पोहावयाला शिकलेला मनुष्य मग वुडूंच शकत नाहीं. त्याकरितां मोठा दगड, भोवरा अथवा समुद्रच लागेल हें त्याचें प्रत्यक्ष उदाहरण आहे.

१८. पण अभ्यासाकडे प्रवृत्ति करावी तें मनच दुर्निग्रह आहे. मग

अभ्यासाकडें प्रवृत्ति व्हावी कशी व साध्य गांठावें कसें ? ज्ञानेश्वर याचा परिहार सांगतात :– "कां जें या मनाचें एक निकें । जें हें देखिले गोडीचिया ठाया सोके । म्हणोनि अनुभव सुखाचि कवतिकें । दावीत जाइजे ॥" मनाचे शेंकडों अवगुण असतील पण त्याचा एक गुण अति उत्तम आहे. तो म्हणजे ज्याची गोडी त्याला लावावी तिचेंच त्याला ध्यान लागतें. नियतिवद्ध मनांत सुखाची ओढ हीहि नियमवद्धच आहे. विषयाच्या क्षुल्लक व क्षुद्र सुखाच्या अनुभवानें लांचवलेल्या मनाला निर्भेळ, निरतिशय अशा आत्मसुखाचा थोडासा आभास जरी दिसून आला तरी विषयासक्ति सर्वथैव नष्ट होते. मग "पाठीं केतुलेनि एकें वेळें । तया स्थैर्याचेनि मेळें । आत्मस्वरूपाजवळें । येईल सहजें ॥ तयातें देखोनि आंगा घडेल । तेथ अद्वैतीं द्वैत बुडेल । आणि ऐक्यतेजें उघडेल । त्रैलोक्य हें ॥ तैसें चित्त लया जायें । आणि चैतन्यचि आघवें होये ॥" मन प्रयत्नानें आत्मस्वरूपाकडे लावावें. सुरुवातीला अवघड वाटेल. पण क्षणभर कां होइना मनाला आत्मसुखाची गोडी अनुभवाला आली कीं मन आत्मसुखाच्या आकर्षणानें आत्मस्वरूपीं स्थिर होईल. आत्मस्वरूपाच्या जवळ जातांच तें आत्मस्वरूपाशीं एकरूप होईल. मनाचे उन्मन होईल, चित्तच चैतन्य म्हणून प्रकाशेल. चित्ताचेंच चैतन्य झाल्यावर त्या चित्तावरच अवलंबून असणारें विषयरूप विश्वहि चैतन्यप्रकाश म्हणूनच एकत्वानें प्रकाशेल.

१९. मनाचा वळाचा वाऊ मनच करतें. जोंवर तें आवरण्याचा प्रयत्न केला नाहीं तोनर अनावर वाटणारें मन प्रयत्नाच्या वळापुढें हतबल होतें. "साचचि योगवळेंसि न तुके । मनोवळ ॥" नियतिरूप मन परिमित शक्तीचें आहे. प्रयत्न अपार व वाढतां आहे हे वर दाखविलेंच आहे. शिवाय नियतीची समष्टि प्रकृति ज्या हृदयस्थाच्या अधीन त्याला ऐक्यभावानें शरण जाऊन तद्रूप झाल्यावर साधक प्रकृतीचा दास न रहातां स्वामीच होतो. स्वतःच ईश्वर झाल्यावर "सकळकर्मां मीचि शेवटु । तीं केवि वांधति मातें ॥" अशी स्थिति होते. मग ना वंध ना स्वातंत्र्य.

२०. आत्मा एकच एक व अविक्रिय मग त्याच्याशीं एकरूप असल्याचा साक्षात्कार झाला कीं भिन्नाभिन्न कांहींच रहात नाहीं. आपल्या स्वरूपविस्सारामुळें दिसणारा भेदाभास स्वरूपज्ञानानें नष्ट झाला कीं आपलें स्वाभाविक एकत्व तेवढेंच प्रकाशतें. यालाच ज्ञानेश्वर शरण येणें म्हणतात. सुवर्णमणि सोन्याला किंवा तरंग पाण्याला नव्यानें, परिश्रमानें शरण येत नाहीं. तो सदैव अनन्यशरणच आहे. तसें स्वाभाविक अभेदत्वानें ईश्वराला शरण गेल्यास एक ईश्वरावाचून आपणासकट कांहींच रहात नाहीं. ते म्हणतात :– "पैं आपुलेनि भेदेविण । माझें

जाणिजे अद्वयपण । त्याचि नांवे शरण । मज येणें गा ॥" आपण वेगळां न रहातांच ईश्वराचें एकत्व जाणणें म्हणजे त्याला शरण जाणें. "तैसें अद्वयत्वें मज । शरण रिगालिया तुज । धर्माधर्म हे सहज । लागतील नां ॥" माझ्याशीं अभिन्न होऊन मला शरण आलास कीं तूंच ईश्वररूप झाल्यामुळें धर्म आणि अधर्म यांचा संपर्कहि तुला होणार नाहीं. कारण आत्मरूपाहून भिन्न अशी सत्य वा असत्य वस्तुच नाहीं सर्वरूप अशा माझ्याशीं तूं एकरूप झालास कीं आत्मरूपाहून भिन्न कांहींच नसल्यामुळें बंधन अकल्पनीय होतें. कारण सर्व बंधाचें मूळ जें पाप तेंच भिन्न म्हणून उरत नसल्यामुळें स्वाभाविक मुक्तताच प्रकट होते. मग ब्रह्म, आत्मा, ईश्वर या शब्दांनाहि तेथें वाव नाहीं. मी ब्रह्म असा साक्षात्कार मुरला कीं मी ब्रह्म आहे असें विशेष ज्ञान रहात नाहीं उलट मीच काय सारें जगच ब्रह्म आहे असा साक्षात्कार होतो. मग तोहि जिरल्यावर ब्रह्मपण असें विशेष ज्ञानहि विरून जातें मग ना जीवाचें ज्ञान, ना ईश्वराचें ज्ञान, ना ब्रह्माचें ज्ञान. तें शुद्ध ज्ञानमात्रच वाहे; कोणाचेंहि नव्हे. "तयां अद्वयपणा आपुलिया । जाणति ज्ञाप्त जे धनंजया । तें मीच आत्मा हें तया । बोधासि ये ॥" अंतिम तत्त्व अद्वय आहे हें ज्ञानहि अंतिम तत्त्व नव्हे. तर तें ज्ञान जिथें जाणलें जातें तें अंतिम सत्य होय. ज्या जाणीवेंत बंधाची, भेदाची जाणीव होते त्याच जाणीवेंत नित्यमुक्त, अद्वय यांचीहि जाणीव होतें. पण यो दोन्हीपासून जाणीव अलिप्त असते. ती केवळ प्रकाशरूप आहे. प्रकाश प्रकाशित वस्तूंच्या गुणधर्मांनीं लिप्त होत नाहीं. अशा ठिकाणीं नियति व स्वातंत्र्य यांचा समन्वयहि होतो व अंतीं निरासहि होतो.

—o—

प्रकरण २७ वें

साधनांची एकात्मता–ज्ञानभक्ति.
पर्यवसान आणि परिणति. पूर्वार्ध.

१. साध्य मिळऊन देण्याचें सामर्थ्य असलेल्या वस्तूला अगर क्रियेला साधन म्हणतात. एकाच साध्याला अनेक साधनें असलीं तरी त्या सर्वांत साध्य मिळऊन देणारें सामर्थ्य एकच अनुस्यूत असतें. एकादें स्थान गाठण्याकरितां प्रवास करावयाचा तर त्याला गतिमान वस्तु साधन असतें मग तें पाय असोत, घोडा असो अगर मोटार इत्यादि वाहनें असोत. या सर्वांत गतिमानता ही शक्ति अनुस्यूत असते. रूचिवैचित्र्य व पात्रतेचा भेद यामुळें साधक आपणाला रुचेल व पचेल असेंच साधन निवडतो व साध्य गांठतो. साऱ्याच साधनांची शक्ति सारखीच नसल्यामुळें कांहीं साधनांनीं थोड्या श्रमानें पण विलंबानें साध्य गाठावें लागतें; तर कांहीं साधनानीं श्रम अधिक करून ध्येय त्वरित गांठतां येतें. म्हणून त्वांच्यांत तरतमभाव वरवर दिसतो. साध्य त्वरित गांठण्याचा मार्ग दिसला म्हणून त्याचा अवलंब करतां येतो असें नाहीं. उदाहरण म्हणून ज्ञानेश्वर सांगतात :– "देखे उत्प्लवनासरिसा । पक्षी फळासी झोंवें जैसा । सांगे तर केंवि तैसा । पावे वेगां ॥" एका झेपेसरशीं पक्षी फळ मिळवितो तो वेग मनुष्याला कसा प्राप्त होईल ? म्हणून हळू हळू चढत जाऊन फळ मिळविण्यापेक्षां उंच उडीनें फल तत्काल गांठणें हा मार्ग अधिक चांगला म्हणतां येंत नाहीं. जे आपणाला अशक्य तें आपल्यापुरतें साधनच नव्हे. मग त्यांत वरिष्ठ कनिष्ठ भाव कुठला ? कारण ज्ञानेश्वर सांगतात :– "उपास्ति ते योग्यते । अधीन असे ॥" उपासना ही शेवटीं उपासकाच्या योग्यतेवरच अवलंबून असते. जसें "पैं बाळ जैं जेवविजे । तैं घांसु विसा ठायीं किजे ॥" मोठ्यांचा एकच घांस पण लहान बाळाला जेववितांना त्याचे वीस घास करावे लागतात. एकच घासांत जेववावयाचें म्हटलें तर बाळ गुदमरून जाईल. म्हणून साधनाचा स्वीकार रूचि व पात्रता यांना अनुसरून असला पाहिजे.

२. रूचि व पात्रता यावर साधनोपसना कशी अवलंबून असते हें सकृद्दर्शनींच दिसणारें सत्य आहे. कांहीं तरी काम करण्याची उर्मि ज्यांच्या मनांत

उमळत असते त्याला नैष्कर्म्याचा उपदेश काय कामाचा ? तो त्याला रुचणारहि नाहीं कीं पचणारहि नाहीं. नैष्कर्म्याच्या उपदेशाप्रमाणें वागूं असें असा साधक म्हणेल तर कर्मयोगालाहि अतंरेल आणिनैष्कर्म्य तर प्राप्त होणारच नाहीं. तो उभयतोभ्रष्ट होईल. तसेंच भावनेचा ओलावा, जिव्हाळा नाहीं अशा कोरड्या अंत:करणाच्या व्यक्तीला भक्तिमार्गाचा उपदेश असाच निरर्थक हानिकर ठरतो. तीच स्थिति योगमार्गाची. नाजुक. दुर्बळ माणसांना हा खडतर मार्ग साधेल कसा ? उपकारक होईल कसा ? स्त्री, पुत्र, वित्त यांच्यावर अत्यंत आसक्त असलेल्याला संन्यासमार्ग झेंपेल काय ? मंदबुद्धि साधकाला ज्ञानमार्गहि असाच अनुपयोगी. तो करूं म्हणेल तर "नेदीच प्रज्ञा संवाहन ।" बुद्धि कांहीच साह्य करूं शकत नाहीं हें पाहून तो हताश होईल. म्हणून साधनाची उपयुक्तता साधकाच्या पात्रतेवर अवलंबून असते स्वत:च्या वरच्चढपणानें नव्हे.

३. परमार्थांत चार साधनमार्गांचा उपदेश केला जातो. ते म्हणजे कर्म, योग, भक्ति, आणि संन्यासयुक्त ज्ञान. एकेक आचार्यानें यांतील आपणाला संमत असलेला मार्गच सर्वश्रेष्ठ म्हणून सुद्धा नव्हे तर एकमेव मार्ग म्हणून आग्रह धरला आहे. कर्ममार्ग मीमांसेकानीं, योगमार्ग पूतंजलीनीं, भक्तिमार्ग शांडिल्य ऋषीनीं व संन्यास मार्ग शंकराचार्यानीं उपदेशिला आहे. सगळ्यांनाच वेदवचनांचा आधार आहे. कारण वेदांनीं चारहि मार्गांचा उपदेश केला आहे. त्यांतील कोणत्याहि एकाच मार्गाचा आग्रह वेदांनीं धरला नाहीं. ज्याला जें झेंपेल तें साधन त्यानें करावें अशीच वेदाची निराग्रही वृत्ति आहे. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "जरी वेदें बहुत बोलिलें । विविध भेद सूचिले । तरी आपण हित आपुलें । तेंचि घेपे ।।" वेदानीं सांगितल्यापैकीं आपल्याला हितकर तेंच ध्यावें. तुकारामहि म्हणतात :– "अधिकार तैसा करूं उपदेश । साहे ओझें त्यास । तेंचि द्यावें ।।"

४. कर्ममार्गाचें समर्थन करतांना कुमारील भट्ट म्हणतात :– न हि कारणवत् किंचिदक्षयित्वेन गम्यते । न ह्यभावात्मकं मुक्त्वा मोक्षनित्यत्वकारणम् ।। तस्मात् कर्मक्षयादेव हेत्वभावेन मुच्यते ।।" ज्याच्या उत्पत्तीला कारण आहे अशी कोणतीहि वस्तु अक्षय असलेली दिसून येत नाहीं. अक्षय असूं शकेल हें बुद्धीला पटत नाहीं. म्हणून नित्य मोक्षाला अभाव सोडून कोणतेंहि कारण असूं शकणार नाहीं. मोक्षाचें कारण नष्ट झाल्यास कार्य जो मोक्ष तोहि नष्ट होईल. म्हणून कर्मक्षयानेंच जन्माला कारणच न उरल्यानें मोक्ष प्राप्त होतो. फल देणारीं काम्य व निषिद्ध कर्में समूळ टाकून फल न देणारीं नित्य नैमित्तिक कर्मेंच तेवढीं विनचूक यथासांग केलीं म्हणजे भोगानें प्रारब्ध संपलें कीं भोगक्षीण देह पडल्यावर पुनर्जन्माला कारणच न उरल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होतो. ज्ञानेश्वरहि म्हणतात :–

"धरवणी वेंचें सरे । तैसें भोगें प्राचीन पुरें । नवें तंव नुपकरें । कांहींचि कर्म ॥" सांठवलेलें भोगून संपविलें आणि नवीन भर घातली नाहीं कीं संपूर्ण कर्मक्षय होतो. कर्माशय नष्ट झाल्यामुळें तन्मूलक जन्महि नष्ट होतो. हाच मोक्ष.

५. योग हा सेश्वर सांख्यवाद असला तरी त्यांत ईश्वराला साध्य न मानतां साधनच मागलें आहे. ईश्वरध्यानाचें उद्दिष्ट ईश्वरप्राप्ति हें नसून चित्तैकाग्र्य हें आहे. योग यावी व्याख्याच मुळीं "योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ।" अशी पतंजलीनें केली आहे. घडीघडीला विषयानुरूप पालटणारें चित्त निर्विषय करणें म्हणजेच योग. याचें स्पष्टीकरण करतांना ते पुढें म्हणतात :- "तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ।" त्यावेळीं द्रष्टा आपल्या शुद्ध स्वरूपांत असतो. द्रष्टा शुद्ध स्वरूपात रहाणें– निर्विषय स्थितींत असणें म्हणजेच कैवल्य. "पुंप्रकृत्योर्वियोगोऽपियोग इत्युदितो यया" पुरुष आणि प्रकृति यांचा आत्यंतिक वियोग म्हणजेच योग आणि तोच मोक्ष. "पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति ।" प्रकृतीच्या गुणांना पुरुषार्थ न राहिल्यामुळें आत्म्याची सहज स्वरूपस्थिति-शुद्ध चैतन्यशक्ति म्हणजेच कैवल्य. त्याकरितां इतर साधनें हीं केवळ सहाय्यक अशीं बहिरंग साधनेंच होत. अंतरंग साधन, मुख्य साधन योगच होय.

६. भक्तिमार्गाचे प्रणेते महर्षि शांडिल्य भक्तीची व्याख्या करतांना म्हणतात :– "सा परानुरक्तिरीश्वरे ।" ईश्वरावर आत्यंतिक प्रेम, ओढ, आवड म्हणजे भक्ति. ईश्वरावर स्वतःपेक्षाहि अधिक प्रेम म्हणजे भक्ति. तिनेंच मोक्ष प्राप्त होतो. त्याला प्रमाण देतांना ते उपनिषद वचन उद्धृत करून सांगतात :– "तत्संस्थस्यामृतोपदेशात् ।" उपनिषदाच्या वचनाचा संक्षेपानें यांत उच्चार केला आहे. तें म्हणजे "ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति ।" ब्रह्माच्या ठिकाणीं एकनिष्ठ, स्थिर झालेल्याला अमृतत्व म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो. ब्रह्माच्या ठिकाणीं अढळ स्थिति म्हणजे शांडिल्य भक्ति म्हणतात. याच वचनाचा बादरायणानीं ज्ञान असा अर्थ केला. "तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् ।" त्या ब्रह्माच्या ज्ञानानेंच मोक्ष मिळतो असा उपनिषदाचा उपदेश आहे. या वेदांताच्या मताचें खंडन करतांना शांडिल्य युक्तिवाद करून सांगतात :– "ज्ञानमिति चेन्न द्विषतोऽपिज्ञानस्य तदसंस्थितेः ।" ब्रह्मसंस्थ याचा अर्थ ज्ञान म्हणून घेतला तर तो जमत नाहीं. द्वेष करणाऱ्याला ज्याचा द्वेष करावयाचा त्याचे ज्ञान असतें. म्हणून कोणी त्याला तन्निष्ठ म्हणणार नाहीं.

७. शंकराचार्य बंध अज्ञानजन्य मानीत असल्यामुळें केवळ ज्ञानाशिवाय

मोक्षाचें अन्य साधन मानीतच नाहीत. ज्ञानकर्मसमुच्चयहि आचार्याना मान्य नाहीं. कारण त्यांचें स्वरूपच वेगळें आहे. "वस्त्वधीना भवेद्विद्या कर्त्रधीनो भवेद्विधिः।" ज्ञान हें ज्ञात्याच्या इच्छेवर अवलंबून नसून वस्तुस्वरूपाच्या अधीन असतें. कर्म हे कर्त्याच्या इच्छेवर अवलंबून असतें मग त्यांचा समुच्चय शक्य असा ? शिवाय कर्में हीं अविद्येला प्रतिकूल नसल्यामुळें अविद्येचा नाश करूं शकत नाहीं. "न कर्माप्रतिकूलतः" म्हणून आचार्य म्हणतात :— तस्मात् ज्ञानमेकं मुक्त्वा क्रियाया गंधमात्रस्याप्यनुप्रवेश इह नोपपद्यते।" कर्म, भक्ति अगर योग करावयाचा तर देहाच्या ठिकाणीं मीपणाचा अध्यास असला पाहिजें. "न चानध्यस्तात्म भावेन देहेन कश्चिद् व्याप्रियते।" देहाच्या ठिकाणीं अध्यास असल्याशिवाय कोणालाच कर्म करणें शक्य नाहीं. म्हणून अध्यासावरच अवलंबून असणाऱ्या व अध्यासालाच पुष्टि देणाऱ्या कर्मानीं अध्यासाचा नाश अशक्य. म्हणून "सर्वकर्म संन्यासपूर्वकाद् ज्ञानादेव भवति।" सर्व कर्माचा संन्यास करूनच ज्ञानानें मोक्ष सिद्ध होतो.

८. ज्ञानेश्वरांची वृत्ति या सर्व साधनांच्या बाबतींत सारखीच समान सहानुभूतीची आहे. ही केवळ भावनेची सहानुभूति नसून तें कांटेकोर शास्त्रीय सत्य आहे, आणि तें ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानानें सिद्ध होतें. एक चैतन्याशिवाय तें दुसरें सत्य वा असत्य कांहींच मानीत नसल्यामुळें या साधनामध्येंहि तें आकारभेदच मानतात. आकार वस्तु नसला तरी वस्तूहून भिन्न पदार्थ नाहीं तेव्हां हीं साधनेंहि चैतन्यानें स्वतःच्या आविष्काराकरितां स्विकारलेले आकारच आहेत. तेहि स्वयंभू व नित्य असे चैतन्यांतच अनाविष्कृत स्वरूपांत असतात. या सगळ्या साधनांत चैतन्याचा आविष्कार कसा होतो हें आतां पहावयाचें.

९. प्रारंभीं कर्मयोग पाहूं. कर्मयोग म्हणजे अहंकार व फलासक्ति सोडून कर्म करणें होय. मी कर्ता हा अभिमान व फलोपभोगाची इच्छा हाच कर्माचा बंध. "तैसा कर्तृत्वाचा मद। आणि कर्मफलाचा आस्वाद। या दोहींचें नांव बंध। कर्माचा कीं॥" कर्म अगर त्याचें फल कोणालाहि बांधीत नाहीं. कर्ताच फलाशेनें स्वतःच बद्ध होतो; म्हणजे बद्ध नसतांच बद्ध असें मानतो. "वाटें पिकलिया रुखाचें। फळ अपेक्षी तयाचें॥" वाटेनें जाणाऱ्याला झाडावर पिकलेलें फळ दिसलें तर तें कोणाचें ? ज्याला त्याची अपेक्षा कामना असेल त्याचें. कर्माचें फल असें साधारण आहे. जो घेईल त्याचेंच. फल आपणहून कर्त्याला बांधीत नाहीं. कर्ता स्वेच्छेनेंच फलाच्या रूपाने कर्मबंध स्वीकारतो. "तैसें कर्ता कर्म करूं। अकर्ता फळाशा न धरू। एथ न शके आवरूं। दोघातेंहि कर्म॥" फलाशेनें कर्ता कर्म करूं

फलाशा नसलेला कर्म न करूं या दोघानांहि कर्म स्वत: आवरूं शकत नाहीं. तेव्हां निष्कामबुद्धीनें ईश्वराज्ञा म्हणून जो करतो त्याला कर्मबंध असूंच शकत नाहीं. ईश्वराज्ञेनें फलांशारहित कर्म केलें कीं बंध कसा असत नाहीं हें स्पष्ट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "विहित क्रिया केली । नव्हे तयाचि खूण पाळिली । जयापासूनि कां आलीं । आकारां भूतें ॥" विहित कर्म म्हणजें कर्तव्य कर्म केलें कीं केवळ कर्तव्यपालन केलें एवढेंच नव्हे तर ज्याच्यापासून सारीं भूतें आकारांनीं अभिव्यक्त झालीं त्याचें इंगित, मनोगतच पाळल्यासारखें होतें. विहित किंवा कर्तव्य कर्म म्हणजे नियंत्यानें नेमून दिलेलें कर्म. त्याच्या फलाचा अधिकारी, उत्तरदायी तो नियंताच. ईश्वराज्ञेनें केलेलें कर्म शेवटीं सहजच ईश्वरार्पण होतें कारण तोच त्याचा खरा कर्ता जीव हा केवळ प्रयोज्य कर्ता होय. तो त्या कर्माचें फल भोगण्याला बांधलेला नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुसुमांची वीरा । पूजा केली होय अपारा । तोषालागीं ॥ मग तिये पूजें । रिझलेनि आत्मराजें । वैराग्यसिद्धि देइजे । पसाय तेया ॥ जिये वैराग्यप्रदशे । ईश्वराचेंनि वेधवशें । हें सर्वहि नावडे जैसें । वांत होय ॥" स्वत:चें मनोगत पूर्ण करणाऱ्या जीवाच्या स्वत:च्या कर्माच्या फुलांनींच केलेल्या पूजेनें सर्वात्मक ईश्वर सहजच संतुष्ट हीऊन त्याला वैराग्याचा प्रसाद देतो. त्या वैराग्यलाभानें ईश्वराचा निरंतर वेध लागतो. दुसऱ्या कशाचीच आठवणहि होत नाहीं. मग सर्व विषय ओकलेल्या पदार्थासारखे वाटतात. तिथें ते भोगण्याची वांछा उत्पन्न व्हावी कशी ? ईश्वराचा सतत ध्यास व विषयांचा वीट जीवाला लाभल्यावर फलाशेमुळें कर्माकडे होणारी प्रवृत्तिच नष्ट होतें. मग कर्मफळे जळतात ती आगच तो होतो. अग्नीला बांधू गेलेली दोरी जशी अग्निरूप व्हावी तशीं कर्मे आत्मरूपाला बांधण्याऐवजीं आत्मरूपच होऊन जातात. हें कसें घडतें याची प्रक्रिया व उपपत्ति दाखवितांना ते म्हणतात :"कर्मफल ईश्वरीं अर्पे । तत्प्रसादें बोध उद्दीपे । तेथ रज्जुज्ञानें लोपे । व्यालशंका ॥" सर्व कर्मे ईश्वराला अर्पण केल्यामुळें ईश्वराच्या प्रसादानें बोध–यथार्थ ज्ञान प्राप्त होतें. मग दोराच्या यथार्थज्ञानाने सर्पशंका नाहींशी व्हावी तसें एकरूप, सर्वात्मक सर्वत्र सम असणाऱ्या चैतन्याच्या ठिकाणीं भिन्न भिन्न अधअसे विषमभाग शंकेमुळें भासतात ते नष्ट होऊन एक निष्कलंक चैतन्यच सतत प्रकाशत असलेलें दिसतें. सर्वच आत्मरूप झाल्यावर बंधहि आत्मरूपच दिसून येतो. अशा रीतीनें बंधाचा आत्यंतिक नाश म्हणजेच निरास. आपली नित्यमुक्तताच प्रकटतें. इथें ज्ञानेश्वर जगदाभासाला भ्रम न म्हणतां शंका म्हणतात.यावरून माया, भ्रम यांचा अर्थ ज्ञानेश्वरांना काय अभिप्रेत आहे हें लक्षजून येतें. हें तत्त्व अत्यंत महत्त्वाचें असल्यामुळें त्याचा थोडा उलगडा करणें आवश्यक आहे. त्यामुळें

त्याचे तत्त्वज्ञान परिस्फुटहि होईल व उपपन्नहि होईल.

१०. भ्रमाची उपपत्ति लावणाऱ्या पांच ख्याति भारतीय तत्त्वज्ञानांत प्रसिद्ध व रूढ आहेत. त्या म्हणजे आत्मख्याति, असत्ख्याति, अख्याति, अन्यथा-ख्याति व अनिर्वचनीयख्याति होत. ज्ञानेश्वरानीं या सर्व टाकून शंकाख्याति मांडली आहे. ती अनुभव व बुद्धिवाद यांशीं तंतोतंत जुळणारी आहे. भ्रम म्हणून मानल्या गेलेल्या आपल्या अनुभवाचें सूक्ष्म परीक्षण केल्यास ही ख्याति कशी सयुक्तिक, पटणारी आहे हें दिसून येतें.

रज्जुसर्प हें भ्रमाचें नित्याचे उदाहरण घेऊं. मंद प्रकाशांत पडलेली रज्जु-पाहून सर्वांची शंका येतें, सर्पाचें भ्रमरूपज्ञान होत नाहीं. डोळ्याला जें दिसतें तेंच कॅमेऱ्याला दिसतें. मंद प्रकाशांत पडलेली रज्जु जर सर्पभ्रम उत्पन्न करीत असेल तर कॅमेऱ्याच्या चित्रांतहि तो आभास प्रकट झाला पाहिजें. पण फोटोंत तर रज्जु दिसते, सर्प दिसत नाहीं. मानवी डोळाहि कॅमेराच असल्यामुळें तो दाख-वितो रज्जु, सर्पाभास नव्हे. रज्जुच्या ठिकाणीं सर्पाचा अभाव असतांना सर्प भासेल कसा ? मंद प्रकाशामुळें रज्जुचें ज्ञान न झालें तरी त्या ठिकाणीं असणारा सर्पाचा सत्य अभाव दिसला पाहिजे. नसलेला सर्प दिसण्याऐवजीं असलेला सर्पा-भावच अनुभवाला यावयास पाहिजे सर्प भासतो तर तो मिथ्या कसा ? मिथ्या असेल तर तो भासतो कसा ? वाचस्वति मिश्र म्टणतात :– ''तथाच देहादय: प्रकाशमानत्वे नासन्त:, असत्त्वे वा न प्रकाशमाना: ।'' ज्या ठिकाणीं ज्या वस्तूचा आत्यंतिक अभाव आहे तिथें त्या वस्तूचें ज्ञान होतें, तो भ्रम हें विधान समजणारें नाहीं कीं समजूत पाडणारेंहि नाहीं. याकरितां यथार्थज्ञान व भ्रमरूपज्ञान यांच्या स्वरूपाचें परीक्षण केलें पाहिजें. म्हणजे वर सांगितलेल्या कोणत्याहि ख्यातीनें भ्रमाची उपपत्ति लागत नाहीं हें उघड दिसेल.

११. यथार्थज्ञान व भ्रमज्ञान यांतील फरक इतका ढोबळ आहे कीं स्थूल-दृष्टीच्या माणसालाहि फारसा विचार न करतांच प्रतीत होतो. सत्य सर्प व रज्जुसर्प यांचा अनुभवच पाहूं. मंद प्रकाशांत रज्जूवर भासणारा साप आणि भर दुपारी सूर्यप्रकाशांत चार हातावर दिसणारा साप यातील फरक सहज जाणव-णारा आहे. हीच गोष्ट इतर भ्रमाच्या उदाहरणांची. मध्यन्हीं वाळवंटात होणारें मृगजलाचें ज्ञान आणि तळ्याच्या कांठीं उभें राहून पाहिले असतां होणारें सत्य जलाचें ज्ञान असेंच उघड उघड वेगळें दिसणारें आहे. तेव्हां मंद प्रकाशातील रज्जु अथवा प्रखर सूर्यप्रकाशात वाळवटांत होणारें, सर्पाचें व जलाचें ज्ञान म्हणज शंकाच होत. रज्जूच्या ठिकाणीं सर्पाची शंका येते, सर्पज्ञान होत नाहीं. सर्व ज्ञान

सत्य मानलेंच पाहिजे. नाहींतर ज्ञानावरचा विश्वासच उडेल. मग सत्य असत्य ओळखतांच येणार नाहीं. ज्ञानावरचा विश्वास उडाला तर बाधक ज्ञानहि संशयित, अविश्वसनीय होईल. तेव्हां वाचस्वति मिश्रांनीं म्हटल्याप्रमाणें "सर्वं ज्ञानं समीचीनमास्थेयम् ।" सर्वच ज्ञान यथार्थ मानले पाहिजे. वाचस्वतीला हे मत अमान्य आहे ही गोष्ट वेगळी. ज्ञान यथार्थ अथवा संशयित असेल पण तें भ्रमज्ञान नव्हें तें अपुरें अथवा संशयित ज्ञान होय. इथेंच शंका संभवते. हीच भ्रम म्हणून समजल्या जाणाऱ्या ज्ञानाची उपपत्ति होय.

१२. वरील व्याख्येप्रमाणें निराकार चैतन्यच दृश्य म्हणून जड रूपानें प्रकटलें आहे हें संपूर्ण व यथार्थ ज्ञान न झाल्यानें एकदेशीय दृष्टीला दृश्याचें अपुरें, एकांगी ज्ञान होतें आणि मग एकरूप चैतन्यांत जडचेतन भाव असा फरक वाटतो. संपूर्ण व यथार्थ ज्ञान म्हणजेच साक्षात्कार. तिथें ज्ञेय, ज्ञान व ज्ञाता एकरूपच म्हणून प्रकटल्यामुळें तिथें एकदेशीय म्हणून अपुरें व ज्ञात्याहून भिन्न म्हणून संशयास्पद असूंच शकत नाहीं. हें कसें तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "अलंकारपणें झांकलें । वाळा सोनें कां वायां गेलें । तैसें नामीं रूपीं दुरावलें । अद्वैत जया ॥ अवतरली गाडगेयां घडां । पृथ्वी अनोळख झाली मूढां ॥" अलंकाराच्या आकारानें जाणूं काय झांकल्याप्रमाणें स्थूल दृष्टीच्या अज्ञानी माणसाला सोनें न दिसतां- म्हणजे अलंकारहि सोनेंच आहे असें न वाटतां स्वतंत्र पदार्थ वाटावा किंवा मातीनेंच गाडग्यामडक्यांचा आकार धारण केल्यामुळें अज्ञान्याला मातीचें ज्ञान होऊं नयें. तसें नामरूपांच्या आकारानें अवतरलेल्या एकरूप चैतन्याचें अद्वैतत्त्व त्यांना दुरावतें. आकाराचें ज्ञान हें अयथार्थ ज्ञान नव्हे तर तें अपुरें ज्ञान आहे. आकार व तें धारण करणारी वस्तु यांचा अभेदबोध न होतां आकारालाच वस्तु माणणें हें अयथार्थ ज्ञान होय. वस्तुतः अलंकाराच्या आकारांतहि सोनेंच प्रकटत असतें. पण केवळ आकाराकडेच पहाणाऱ्याला तें न लपतांहि लपलेलें असतें. सोनें अलंकाराचा आकार धारण करूनहि सोनेंपण सोडून अलंकार म्हणून निराळा पदर्थ होत नाहीं. तसें चैतन्य विश्वाकारानें प्रकटलें म्हणून चैतन्य आपलें एकरस चैतन्यरूपत्व सोडून जडाकार विश्व असे विपिध पदार्थ होत नाहीं. हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– कां नाना अलंकारदशे । सोनें न लपत लपालें असें । विश्व नोहोनि तैसें । विश्व जो धरी ॥" स्वरूपाहून भिन्न न होतांच चैतन्य स्वतःच अंतर्गत असलेल्या संकल्पानें विश्व प्रकटतें. थोडक्यांत म्हणजे चैतन्यांत चैतन्यरूप असणारा संकल्पच विश्वरूपानें प्रकटतो. संकल्प म्हणजे स्वप्रकटीकरणाची व स्वतःच्या दर्शनाची स्वयंभू प्रेरणाशक्तिच होय. तो

संकल्प इच्छापूर्तीमुळें तृप्त, शांत होऊन आपल्या मूल स्वरूपाशीं एकरूप झाला कीं मग आकार असोत वा नसोत, त्याला एक शुद्ध चैतन्यच सदैव साक्षात्कृत होत असतें.

१३. तें कसें तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तेचि संकल्पाची सांज जैं वीपे । तैं अखंडितचि आहे स्वरूपें । जैसी शंका जातखेवो लोपे । सर्पपण माळेचें ॥ " संकल्पाची संध्याकाळ उलटली, सकाळचा सूर्योदय झाला कीं मंद प्रकाशामुळें उत्पन्न झालेली सापाची शंका नासींशी होऊन मांळेचे यथार्थ ज्ञान व्हावें त्याप्रमाणें संकल्पाची सांजवेळ संपली की चैतन्याच्या प्रभातकालीं विविध विषययुक्त विश्वाऐवजीं अखंड, एकच, एकरूप असें आत्मस्वरूप साक्षात्कृत होतें. माळेच्या सर्पपणाला ज्ञानेश्वर भ्रत न म्हणतां शंका म्हणत आहेत हें ध्यानीं ठेवलें पाहिजे. अज्ञान, भ्रम, माया यांचा अर्थ ज्ञानेश्वरांना कोणता अभिप्रेत होता हें काळजीपूर्वक पहाणें त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या यथार्थ दर्शनाकरितां आवश्यक असल्यामुळें हा विस्तार करावा लागला. तसेंच हे दुर्बोध व अपरिचितहि आहे. म्हणून हा विस्तार आवश्यकच असें मला वाटतें.

१२. ईश्वरेच्छेनें व कामनारहित केलेल्या कर्मांनीं ईश्वराची पूजा सहज साधतें. त्यामुळें होणाऱ्या ईश्वरप्रसादानें वैराग्यलाभ होतो विषयासक्ति नष्ट झाल्यामुळें चित्त निर्वासन शुद्ध होतें. मग तें विषयाभिमुख असलेलें आत्माभिमुख होतें आणि आत्मस्वरूपाच्या दर्शनावरोवर आपणच आत्मरूप आहे, वस्तु आहे याची ओळख पटते आणि चित्तच चैतन्य होतें. निष्काम कर्माचरणानें होणारा ईशप्रसाद म्हणजें आत्मप्रसादच होय. निष्काम कर्मानीं फलाशा नष्ट होते. फलाशा नष्ट झाली कीं भोगाची इच्छाच उरत नाहीं. हेंच वैराग्य ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "वाचूनि देतें घेतें आणिक । निभ्रांत नाहीं सम्यक । एथ कर्मचि फळसूचक । धनुर्धरा ॥" कारण "कवणासि काय दीजैल कवणें । अद्वैतीं येथ ॥' अशी ही कर्मयोगाची उपपत्ति त्यानीं दिली आहे.

१३. योगाचीहि उपपत्ति त्यानीं अशीच एकरूप दिली आहे. एक तत्वाच्या एकाग्रचिंतनानें "विषयांचा विसर पडे । इंद्रियांची कसमस मोडे । मनाची घडी घडे । हृदयामाजीं ॥" उपभोगाचा विषय नसलेल्या तत्त्वाच्या एकाग्रचिंतनानें दृष्टि विषयपराङ्मुख होतें. दृष्टीसमोर विषयच न दिसल्यामुळें त्यांचा विसर पडतो. विषयांच्या विसरानें इंद्रियांची वखवख, खावखाव शांत होते, विषयांच्या दर्शनाशिवाय उपभोगाची इच्छाच उत्पन्न होत नाहीं. अशा रीतीनें निर्वासन, निर्विषय झालेल्या मनाची हृदयांत घडी घातली जाते.

१४. या ठिकाणीं ज्ञानेश्वर "मनाची घडी घडे" असें म्हणतात त्याचा विनचूक अंतर्गभित अर्थ समजून घेतला पाहिजे. कारण त्यांतच त्यांच्या तत्त्व-ज्ञानाचें वैशिष्ट्य तसेंच तें सिद्ध करण्याचें सामर्थ्यहि आहे. विषयांचा विसर म्हणजे काय हें झोंप व बेशुद्धावस्था यांच्या अनुभवानें आपणाला परिचित आहे. त्यावेळीं इंद्रियांची खसखस थांवते हेंहि त्याच अनुभवानें परिचित आहे. पण मनाची घडी पडल्याचा अनुभवच नसल्यामुळें त्याचा यथार्थ बोध होत नाहीं. शब्दांचा अर्थ अनुभवाच्या संदर्भांतच लागतो. मग घडी घातली जाणें याचा अर्थ काय ? हें न समजल्यामुळें भाषांतरकारानीं अंत:करणाच्या ठिकाणीं मनाची स्थिरता होते असा केला आहे. या ढोबळ व ठोकळ भाषांतरांत ज्ञानेश्वरांचे इंगित हुकलें आहे. मन म्हणजेच अंत: करण अंत:करणचतुष्टयैकीं एक असें व्यापारभेदानें मानलें जातें. मनाची अंत:करणांत स्थिरता म्हणजें मनाची मनाच्या ठिकाणीं स्थिरता. अर्थातच याला कांहींच अर्थ नाहीं. याकरितां ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला अर्थ कोणता हें त्यांच्याच वचनानीं शोधून काढलें पाहिजे.

१५. ज्ञानेश्वरांची भाषा ही चित्रभाषा आहे हें यापूर्वी सांगितलेंच आहे. तेव्हां त्यांच्या शब्दांचा अर्थ कळण्याकरितां त्या शब्दांनीं चित्रित केलेलें चित्रच पाहिजे. हेंहि मी पदरचें सांगत नाहीं. ज्ञानेश्वरच म्हणतात :- "काना आधी दृष्टि । उपेगा जाये ॥" कानांनीं श्रवण केलेल्या शब्दांनीं होणाऱ्या ज्ञानाच्या अगोदर त्याचें चित्रच त्याचें अधिक त्वरित व नि:संदिग्ध ज्ञान करून देतें. याकरितां मनाची घडी या शब्जांनीं चित्रित केलेलें चित्र पाहिलें पाहिजे. घडी लकचीक, पातळ पदार्थाची घातली जाते, घालतां येते. अशा कोणत्या पदार्थाची उपमा त्यानीं मनाला दिली आहे हें पहातां याचा उलगडा होतो "जेथ हें चराचर चित्र उमटें । तो मनोरूप पट फाटे ॥" ज्यावर यच्चयावत् पदार्थांचें चित्र उमटतें तो पट म्हणजे मन. आतां या ओवीचा अर्थ सुसंगत व समंजस असा लागतो. पट मिटला कीं चित्रें अदृश्य होतात व त्यांना आधार ते चित्ररहित शुभ्र कॅन्व्हास दिसतें. विषय दिसत नसल्यामुळें भोगाची उर्मि शांत होते. मग ही मनाची घडी हृदयांत म्हणजें "तैसा हृदयीं मी राम" या ठिकाणी घातली जातें. निर्वासन मनच हृदयातल्या रामाशीं राहूं शकतें, तद्रूप होतें. भगवान् पतंजलिहि म्हणतात : "निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसाद: ।" मन निर्विचार करण्यांत साधक निष्णात झाला कीं त्याला आत्मप्रसाद लाभतो. "आत्मप्रसन्नतापदीं वैसे ॥" निर्वासन चिताचें आत्मप्रसादानें सहज व स्वाभाविरीत्याच चैतन्य होतें हेंच योग मार्गाचें तसेंच सर्वच पारमार्थिक मार्गाचें उद्दिष्ट होय.

हें साधण्याकरितां जी प्रक्रिया ज्ञानेश्वरानीं सांगितली आहे ती निष्णात

योग्यालाच अगर मार्गदर्शनानें आणि अनुग्रहानें तो करणाऱ्यालाच समजेल. इतराना शब्दबोधापलीकडे काहींच अर्थबोध होणार नाहीं.

१६. भक्तिमार्गाच्या बाबतींत ज्ञानेश्वरांचें विशिष्ट तत्वज्ञान आहे. त्याप्रमाणें ते भक्तींत दोन प्रकार सांगतात. एक साधना भक्ति तर दुसरी साध्य पण सदैव सिद्ध असलेली भक्ति. यांची गल्लत होऊं देतां कामा नये. पहिल्या भक्तीला ते भक्तियोग म्हणतात. दुसरीला नुसतीच भक्ति म्हणात. हा भक्तियोग म्हणजे :- "जें जें देखिजे भूत । तें तें मानिजे भगवंत । हा भक्तियोग निश्चित । जाण माझा ॥ अभेदें जो भक्तियोगु । तेथ शंका नाहीं नैये खंगु ॥" देखेल ते भूत ईश्वर मानणें, त्याच्याशीं अभेदानें एकरूप होऊन भक्ति करणें यांत अजून साधना आहे, परिश्रम आहे, कृत्रिमता आहे. भूत भगवंतरूप न दिसतां जोंवर भूतच दिसतें, केवळ ईश्वरभावनेनें त्याला ईश्वर मानावें लागतें तोंवर तो योग आहे. जेव्हां भूत न दिसतांच भगवंतच प्रतीतिगोचर होईल त्यावेळीं भावनेचें कामच नाहीं हीच परा भक्ति, सहजभक्ति स्वाभाविक स्वरूपस्थिति. "कोण्ही एक अकृत्रिम । भक्तीचें हें वर्म । योगज्ञानादिविश्राम । भूमिका हे ॥" अकृत्रिम स्वाभाविक भक्तीचें हें रहस्य आहे. कर्म, योग, भक्ति, ज्ञान यांना विश्रांति व परिणति इथेंच लाभतें. ही भक्ति म्हणजे आत्म्याचें स्वरूपज्ञानाशीं सदैव अविरत एकरूप प्रेम होय. इथें प्रेमाहून ज्ञान अगर ज्ञानाहून प्रेम भिन्न असत नाहीं. तें कल्पनेनेंहि वेगळें करतां येत नाहीं. याचा अनुभव कोणालाहि घेता येणारा आहे. आपल्या स्वतःच्या ज्ञानाहून स्वतः विषयीचें प्रेम वेगळें करण्याचा प्रयत्न करून पहा तें अशक्य आहे असेंच दिसून येईल. आपलें स्वतःचें ज्ञान प्रेमाने ओतप्रोत भरलें आहे असेंच दिसून येतें. यालाच ज्ञानेश्वर "इया ज्ञानभक्ति सहज ।" म्हणतात. ही भक्ति साधन नसून साधकाचें सदैवसिद्ध स्वरूपच आहे. "पैं माझीये सहजस्थिति । भक्ति नांव ॥ ऐसा सहजु माझा । प्रकाशु जो कपिध्वजा । तो भक्ति या वोजा । बोलिजे गा ॥" आम्याची सहज स्थिति, आम्याचा सहज असणारा ज्ञानप्रकाश म्हणजेच भक्ति भक्तियोग नव्हे. आध्यात्माची व्याख्या करतांना हे गूढतत्त्व ज्ञानेश्वर प्रकट करित आहेत. "ऐसी आपुलियाचि सहज स्थिति । जे तेया ब्रह्माची नित्यता असती । तेया नांव सुभद्रापति । अध्यात्म गा ॥" अशा प्रकारें आपल्याच सहज स्थितींत जी त्या ब्रह्माची नित्य अविकृत स्थिति सदैव असते त्याला अध्यात्म म्हणतात. आत्म्याच्या सहज स्थितीलाच ज्ञानेश्वर अध्यात्म म्हणतात. आणि ही भक्ति म्हणतात. यावरून ज्ञानेश्वराचें अध्यात्म म्हणजे भक्ति-अध्यात्मशास्त्र म्हणजेच भक्तिशास्त्र.

१७. साधना भक्तींत सौंदर्य, काव्य, संगीत यांचा मनोहर समन्वय झाला

असल्यामुळें या मार्गाचा स्वीकार व आचार करण्यास कुणालाच अरुचि वाटणार नाहीं. म्हणून ज्ञानेश्वरांनीं या मार्गाचें सरस हृदयंगमम वर्णन जागजागी केलें आहे. पण भावनेची धुंदी म्हणजे आत्मसाक्षाकार नव्हे यावर त्यांची दृष्टि स्थिर आहे. साधन भक्तीच्या तीन प्रकाराची उपयुक्तता व सयुक्तिकता दाखवितांना ते म्हणतात :- "एवं घेऊनि अज्ञानातें । माझी भक्ति जे हे वर्ते । ते दावी मज द्रष्टयातें । दृश्य करूनि ॥" स्वरूपविषयक अज्ञेयत्वरूप अज्ञान आहे तोंवर हीच स्वरूपभक्ति द्रष्टया आत्म्याला दृश्य करून दाखवितें. स्वत:च्या आत्यंतिक प्रेमानें स्वत:ला पहावयाला जाऊन जो कधींच दृश्य नाही, होऊं शकत नाहीं. त्याला दृश्य करून भक्तिविषय बनविते. द्रष्टयाला पहावयाचें आहे आत्मरूप विषयरूप नव्हे. पण अज्ञान आहे तोंवर भक्तिविषय दृश्य वाटतो. साक्षात्कारांत दृश्य दृश्य म्हणून न दिसतां द्रष्टाच दिसतो. "दोरा सर्पाभासा । साचपणें दोरु कां जैसा । द्रष्टा दृश्या तैसा । द्रष्टा साच ॥" याप्रमाणें साधनभक्तींत साध्यालाच साधन मानलें जातें. "तें अज्ञान आतां फिटलें । माझे द्रष्टृत्व मज भेटलें ॥" तें अज्ञान नाहींसें झालें कीं द्रष्टा दृश्य होण्याऐवजीं दृश्यच द्रष्टा होतें. त्याचवेळीं पराभक्ति प्रकटते.

उत्तरार्ध,

भागवतांतील भक्तीचा ज्ञानेश्वरावर गाढ परिणाम झाला होता. पण त्यांच्या नवविधा भक्तीचें संपूर्ण वर्णन ज्ञानेश्वरानीं केलें नाहीं. नामस्मरणावरच त्यांचा भर होता. अखंड नामस्मरणानें नामीचें ज्ञान अंत:करण भरून सोडतें. "नाम आठवितां रूपीं प्रकट पैं झाला ।" ही त्याची उपपत्ति आहे. "अभिन्ना इया सेवा । चित्त मियांचि भरेल जेव्हां । जाण प्रसाद माझा तेव्हां । संपूर्ण झाला ॥ मग माझा तिथें प्रसादीं । माझें ज्ञान जायें सिद्धि । तेथ मिसळिजे त्रिशुद्धि । स्वरूपीं माझ्या ॥" स्वत:ची आठवण विसरून नामस्मरण केल्यामुळें चित्त ईश्वर-रूपानें भरून जातें आणि तोचि ईश्वरप्रसाद. ईश्वरप्रसादानें ईश्वरज्ञान प्रगटतें. "मग मी ना तो सामाये । माझ्याचि रूपीं ॥" वाचस्वति मिश्र म्हणतात :- "निर्विशेषं परं ब्रह्म साक्षात्कर्तुमनीश्वरा: । ये मंदास्तेऽनुकंप्यंते सविशेषनिरूपणै: । वशीकृते मनस्येषां सगुणब्रह्मशीलनात् । तदेवाविर्भवेत्साक्षादपेतोपाधिकल्मपम् ॥" निर्गुण ब्रह्मांचें ग्रहण, आकलन ज्यांना होत नाहीं त्यांना सगुण ब्रह्माचा उपदेश करावा लागतो. सगुण ब्रह्माच्या सतत चिंतनानें आत्मवश झालेल्या शुद्ध निर्विषय मनांत सगुण ब्रह्माचा आकार निगुणांतच विलीन होऊन निर्गुण ब्रह्माचा सहज, स्वाभाविक साक्षात्कार होतो. हीच भक्तियोगाची उपपत्ति व उपयुक्तता आहे.

पण भक्तियोग साध्य नव्हे सदैव सिद्ध असणाऱ्या भक्तीचें तें साधन आहे. हेंहि ज्ञानेश्वर अकराव्या अध्यायांत बजाऊन सांगतात. सगुणरूपाचा लोभ धरून त्यावरच आत्यंतिक प्रेम करूं पहाणाऱ्या अर्जुनाला भगवान् कठोरपणें खडसाऊन सांगतात :- "परि नेणसि गा धनंजया । काई कोपों गावंढेया । आंग सांडूनि छाया । आलिंगिसि कां ।। हें नव्हे जो मी साचें । येथ मन करिसि हो काचें । प्रेम धरूनि अवगणीचें । निहाळिसी कां ।।" पण अर्जुना वस्तुत: मी जसा आहे तसें मला जाणत नाहीस. मोहक दिसणारें सगुण साकाररूप हा मी खरा सर्वात्मा नव्हे. मन कच्चे ढिलें करून सोंगावर प्रेम करतोस ? आंग सांडून छायेला आलिंगितोस ? गावंढळा काय आतां तुझ्यावर राग करूं ? म्हणून विश्वाकार, सर्वाकार असलेलें विश्वरूपच आत्यंतिक प्रेमाचा आश्रय कर. पण साधनदशेंत हें अशक्य कसें आहे हें सांगतांना ते म्हणतात :- "जी मियां तूतें कैसें जाणावें । काइ म्हणौनि सदा चितावें । जरी तूंचि म्हणो आघवें । तरी चिंतनचि न घडे ।।" सारेंच ईश्वर म्हटल्यावर चिंतन अशक्य. सर्वच ईश्वर हें अचिंत्य स्वरूप आहें; चिंतनविषय नव्हे. चिंतन हा मक्तियोग आहे. भक्ति नव्हे. भक्ति हें आत्मस्वरूप आहे. म्हणून सदैवसिद्ध आहे.

भक्तीच्या चारहि प्रकारांत शेवटीं अनुस्यूत तत्त्व म्हणजें आत्म्याचें ज्ञान व प्रेम एकरूप असलेले स्वरूप होय. तें तत्त्व चारहि प्रकारांत कसें प्रगट दिसतें हें ज्ञानेश्वरानीं मनावर ठसावें अशा चित्ररूपानें रेखाटले आहें. तें भूळातूंनच पहावें.

१८. ज्ञानयोगाच्या बाबतींत ज्ञानेश्वरांची तीच वृत्ति आहे. ज्ञानयोगामध्यें योग आहे तोंवर तें साधन. योग विलीन होतांच ज्ञान तेंच स्वरूप. सिद्ध असलेलेंच साध्य. सत्याचा विचारानें शोध करतां जेव्हां बाह्य विषयात सत्य सांपडत नाहीं त्यावेळीं विचार लज्जित व कुंठित होतो. मग दृष्टि अंतर्मुख झाली कीं बाहेर न दिसणारें तत्त्व अंतरंगात प्रकटतें तें आत्मरूप म्हणून. "जो हा विज्ञानात्मको भावो । तथा बोधीं विवरितां झाला वावो । मग लागला जंव पाहो । तंव ज्ञान तेंचि तो ।।" आकाररूप विषयाचें विश्लेषण करतांच आकार विरुन सद्वस्तु म्हणून रहातच नाहींत. आकारांत जें तत्त्व निरपेक्ष असल्यामुळें सांपडत नाहीं तें सर्वाकार अशा निराकारांत निरपेक्ष सत्य म्हणून प्रकटतें. "एथ अविद्यानाशु हें स्थळ । तेणें मोक्षोपादानफळ । यथा दोहीं केवळ । साधन ज्ञान ।।" या ठिकाणीं ज्ञान म्हणजे स्वरूपज्ञान असें वर उद्धत केलेल्या ओंवीवरून दिसून येतें. आत्म्याचें अज्ञेयत्व म्हणजेच अविद्या दुसरें अज्ञान ज्ञानस्वरूपाला अशक्य. अज्ञेयत्वाची कोंडी फोडून आत्मा स्वत:च जाणीवरूप म्हणून प्रकाटतो, त्याचवेळीं स्वरूपसाक्षात्कारावरोबरच स्वयंसिद्ध मोक्षाचाहि साक्षात्कार होतो. "ज्ञानें मोक्षु

घडें । तें निमालेंनि ॥" ज्ञान हें स्वरूपज्ञानाहून भिन्न आहे तोंवर ज्ञानहि बंधच तें ज्ञानाचें ज्ञानपण जाऊन स्वरूप तेवढें रहाणें हाच मोक्ष.

यामध्येहि ज्ञानेश्वरांची भक्ति कशी अनुस्यूत आहे हें थोड्या विचारांतीं दिसून येतें. स्वरूपज्ञान होते तें स्वरूपप्रेमाशीं अभिन्न म्हणून. आत्मस्वरूपाचें ज्ञान झालें पण प्रेम प्रकटलें नाहीं तर तो साक्षात्कारच नव्हे. कारण आत्म्याचें स्वरूप "मग प्रिचाची पैली सीमा । तो भेटे माऊली आत्मा ॥" मग प्रेमाची पराकाष्टा तो आत्मा भेटतो. प्रेम नसतांना भेटेल तर तो आत्माच नव्हे. "जी श्रुतिचिया लोचनां । स्वरूपसुख तूं अभिन्ना ॥" वेदांच्या डोळ्यांना, यथार्थ ज्ञानाच्या डोळ्याना आत्मा अभिन्न असें स्वरूपसुख प्रत्ययाला येतो. सुख आणि ज्ञान तिथें एकरूपच असतात सुखाचें ज्ञान व ज्ञानाचें सुख मिळून अभिन्न असें स्वरूप प्रत्ययाला येतें. थोडक्यांत म्हणजे ज्ञान व प्रेम समरस व समव्याप्त असतें. तेंच आत्मरूप. हेंच तत्त्व आपल्या सर्व ग्रंथांत ज्ञानेश्वर पुनः पुनः सांगतात. "ऐसेनि गा समरसें । दृष्टि जैं उल्हासे । तें पैं भक्ति ऐसें । आम्ही म्हणो ॥" अशा प्रकारें दृष्टि समरस होऊन आनंदाच्सा उर्मी उसळू लागल्या कीं त्यालाच आम्ही भक्ति म्हणतो. दृष्टिच जिथे समरस झालेली तीथें ज्याचें ज्याचें म्हणून ज्ञान व्हावें त्याचें त्याचें प्रेमहि प्रत्ययाला यावें. मग प्रेम व ज्ञान यांचा अभेदसाक्षात्कार हाच प्रत्ययाला यावा. मग प्रेम व ज्ञान यांचा अभेदसाक्षात्कार हाच परमानंदाचा आविष्कार. दुसऱ्या एका ठिकाणीं ते म्हणतात दृष्टि रसमय झाली असे. दृष्टि म्हणजे दर्शनशक्ति तीच रसमय, गोड गोड झाल्यावर गोडीचा अनुभवहि अनभविणाऱ्याहून भिन्न न रहातां गोडीच गोडीचा गोड अनुभव घेते असा प्रत्यय येतो. पुढें ते म्हणतात :– "आणि ज्ञानाचें चांगावें । इयेंचि दृष्टि नांवें । योगाचेंहि आघवें । सर्वस्व हें ॥" या समरस दृष्टीला आम्ही भक्ति म्हटलें तरी ज्ञानाचा चांगुलपणा, यथार्थत्व याच दृष्टींत आहे. समरस दृष्टींतच ज्ञान खरें ज्ञान होतें. कारण त्यांत ज्ञानावरोवरच प्रेमहि प्रकटतें. प्रेमविरहित ज्ञान हें विज्ञान, प्रपंच ज्ञान होय; स्वरूपज्ञान नव्हे. ज्ञानाप्रमाणेंच योगाचें सारसर्वस्व हेंच असेंहि ते सांगतात. ज्ञान आणि प्रेम प्रकट न झाले तर योग हा खरा योगच नव्हे. ती कोरडी कसरत होईल. या सर्वाची फोड करतांना हेतुगर्भ व सप्रयोजक दृष्टांत देऊन बुद्धीला शीण आणणारें चक्कर आणणारें तत्त्व कोणत्याच बौद्धिक परिश्रमाशिवाय दृष्टिगोचर करून दाखवितांना ते म्हणतात :– "सिंधू आणि जळधरा । माझी लागली अखंड धारा । तैसी वृत्ति वीरा । प्रवर्ते ते ॥" पावसाळ्यांत ढगापासून समुद्रापर्यंत पाण्याची अखंड धार वस्त्राप्रमाणें विणलेली एकरूप दिसते. ढोवळ दृष्टीला वर्षाव करणारा तो ढग, त्यापासून सुटलेल्या त्या पर्जन्यधारा,

आणि जिथें त्या पडल्या त्याला समुद्र असें वाटतें. वस्तुत: तिनहि ठिकाणीं एकच एक व एकरूप पाणीच आहे. ढग स्वयंभू, स्वतंत्र पदार्थ नाहींत. तें समुद्राचें पाणीच असतात. तसेंच वरून पडल्यामुळें त्या पाण्याला वर्षाव म्हटलें तरी पाण्याहून भिन्न वर्षाव म्हणून कांहींच नाहीं. वर्षाव करणारा ढग स्वत:च समुद्रापासून उत्पन्न होतो. तोहि नैसर्गिक स्वभावामुळें. वर्षाव हाहि पाण्याचा नैसर्गिक स्वभावच. पडल्यावर पाण्याचें नैसर्गिक अभिन्नत्वहि तसेंच स्वाभाविक. भक्तीच्या वावतींत अक्षरश: हीच स्थिति असते.

१९. स्वत:ला पहाण्याच्या स्वाभाविक उर्मीनें जिज्ञासाज्ञान स्वरूपज्ञानाहून भिन्न असें ज्ञातृचैतन्य होतें व स्वरूपज्ञानाच्या ओढीनें पुन: स्वरूपचैतन्याशीं अभिन्न होतें. स्वरूपज्ञान अनंतपार तर ज्ञात्याचें ज्ञान एकदेशीय, मर्यादित. जलकणाप्रमाणें कणरूप. पण या प्रत्येक कणानें ज्ञातृचैतन्य स्वरूपज्ञानाशीं आपलें अभिन्नत्व अविरत साधतच असतें. कोणताहि जलकण पाण्याहून भिन्न राहूं शकत नाहीं. त्याप्रमाणें कोणतेंहि ज्ञान स्वरूपज्ञानाहून भिन्न वेगळें राहूं शकत नाहीं. याचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "मेघाचेनि मुखें निवडला । समुद्र कां ओघीं पडला । तो जैसा माघौता आला । आपण पयां ॥ तैसें पिंडाचेनि मिषें । पदीं पद प्रवेशे ॥" ढगांनीं शोषून घेतल्यामुळें स्थिर समुद्र ओघांत पडला आणि कष्टमय असा प्रवास करीत शेवटीं स्वत:लाच मिळाला. तसें आत्मचैतन्य स्वत:च्या स्वाभाविक प्रकृतीमुळें जाणण्याकरितां व्यक्तिविशिष्ट ज्ञातृचैतन्य बनतें आणि त्याच स्वभावामुळें स्वरूपचैतन्याशीं मिळून एकरूप होतें. ज्ञान व प्रेम या आत्मस्वरूपाच्या स्वयंभू, अभिन्न अशा शक्ती आहेत. म्हणून स्वत:ला जाणल्याशिवाय स्वत:वर प्रेम केल्याशिवाय आत्मा, आत्मा राहूंच शकणार नाहीं. हीच अभेदभक्तीची आवश्यकता व उपपत्ति.

२०. हें तत्त्व सांगतांना व्यापक सिद्धांत सांगून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "देखें मनुष्यजात सकळ । हे स्वभावतांचि भजनशीळ । जाले असे केवळ । माझां ठाईं ॥ परि ज्ञानेंविण नासले ॥" सारींच माणसें मग तीं मूज्ञ असोत अज्ञ असोत, नास्तिक असोत भाविक असोत, अपरिहार्यरीत्या भजनशील आहेत आणि तेहि माझ्याच ठिकाणीं. प्रेमाला आत्मरूपाशिवाय भिन्न विषयच असूं शकत नाहीं. सारेच आत्मरूपाची भक्ति करतात पण ज्ञान नसल्यामुळें आपण भक्ति करीत आहों हें कोणालाच कळत नाहीं. याचें कारण सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "यद्हवी तद्हां सकळ मीचि आहे । तरि कोणें कैं उपासिला नोहे । एथ एके जाणणें निर्वाण कीं ठाये । अप्राप्तां ॥" सर्वात्मा म्हणून ईश्वरच जर सर्व आहे तर त्याची उपासना न करतां कोण कोठें राहूं शकतो ? पण आत्माच्या सर्वरूपत्वाचें ज्ञान

नसल्यामुळें भक्ति करूनहि मी भक्ति करतो हे त्याला जाणवत नाही. हें कसें तें सांगतांना ते म्हणतात :– "आगा बावना वर्णा परौता । कोण्हीं मंत्रु आहे पांडुसुता । कां बावनांहि नुच्चारितां । जीऊ आथी ॥" बावन्न वर्णापलीकडे कोणता मंत्र आहे ? आणि बावन्नहि वर्ण उच्चारल्याशिवाय जीव आहे ? पण मंत्राचें ज्ञान नसल्यामुळें वर्णोच्चार करूनहि मंत्रोच्चार साधत नाहीं. जेंव्हां आत्मरूपाचा सर्वात्मक, सर्वरूप म्हणून प्रत्यय येईल त्यावेळीं आपलें सारेंच करणें भक्तिरूप आहे. ती स्वभावत:च घडत असते. करूं म्हटल्याने ती करतां येत नाहीं; करूं नये म्हणून टाळतां येत नाहीं. कारण खरी भक्ति म्हणजेंच आत्मस्वरूप. म्हणूनच आत्म्याप्रमाणेंच तिचा त्याग, स्वीकार दोनहि अशक्य. यालाच ज्ञानेश्वर "कोण्ही एक अकृत्रिम । भक्तीचें हे वर्म । योगज्ञानादिविश्राम । भूमिका हे ॥" अकृत्रिम भक्तीचें हें वर्म आहे. साऱ्याच क्रियांत, साऱ्याच व्यापारांत जीव आत्मस्वरूपाच्या भक्तिशिवाय निराळें कांहींच करूं शकत नाहीं. तरंग पाण्याशिवाय सुकावे तसा जीव स्वत:च भक्तिरूप असूनहि भक्तिशिवाय विनाकारण तळमळतो याचें कारण आत्मस्वरूपाचें अज्ञान. एरवीं. ज्याचें म्हणून ज्ञान होतें, प्रेम वाटतें, ज्याच्यापासून आनंद होतो तो म्हणजे विज्ञानरूप विषय नव्हे, ज्ञानरूप आत्माच होय. ज्ञानेश्वर म्हणतात "माझेचि मी नव्हती । विस्मो देखे ॥ माझेच स्वरूप असूनहि मी असें मानीत नाहींत. ज्यावेळीं जीवाला आत्मस्वरूपाचा साक्षात्कार होईल त्यावेळीं स्वत:चा आत्मा म्हणजे ज्ञान व प्रेम यांचा आनंदानें उसळणारा कारंजाच दिसून आल्यावर थिल्लर विषय सुखाकरितां तो कशाला धडपडेल ? म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "एक ज्ञानेविण नाशिलें ॥" अर्जुना तें पुण्यवशें । अल्पचि हृदयीं जरी बुद्धि प्रकाशे । तरी अशेषहि नाशे । संसारभय ॥" तें ज्ञान म्हणजे आत्मरूप जर पुण्यवशात् बुद्धीला अल्प जरी अवगत करील तर सारें संसारभय संपूर्णत: नष्ट होईल. त्याची आठवणहि रहाणार नाहीं. जागृतींत स्वप्न जसें झटकन् विसरलें जातें तसें संसारभय म्हणजे काय होतें तेहि तो विसरून जाईल.

२१. आत्माची सहजस्थिति हीच निष्क्रिय, अविक्रिय, अविरत भक्ति आणि तीच खरी भक्ति हें ज्ञानेश्वरांचें अंतिम तत्त्व व इंगित आहे. आत्मनिष्ठ अभेद भक्त भक्तीशिवाय अन्य कांहींच करूं शकत नाहीं. हें सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात "एवं तो बोले तें स्तवन । देखे तें दर्शन । अद्वया मज गमन । तो चाले तेंचि ॥ तो करी तेतुली पूजा । तो कल्पी तो जपु माझा । तो असे तेचि कपिध्वजा । समाधि माझी ॥" तो जें जें बोलेल, मग तें समंजस असो वा असमजस असो, सुसंगत वा विसंगत असो, अर्थयुक्त वा निरर्थक असो तें आत्मरूपाचें म्हणजेंच ईश्वराचें स्तवन होतें, जें जें म्हणून पाहिल तिथें तिथें त्याला आत्मसाक्षा-

त्कारच होतो. तो कसाहि कोठेंहि जावो त्याचें चालणें हीच माझी खरी खुरी यात्रा असते. तो करील ती क्रिया पूजारूप, करील ती कल्पना माझा जप, त्याचें आस्तित्व हीच माझी समाधि-अखंड साक्षात्कार. आत्मनिष्ठाची प्रत्येक कृति भक्ति होते तर विषय निष्ठाची प्रत्येक कृति भोग होते. चामड्याच्या डोळ्यांनीं पहाणाऱ्याला त्यांत भेद व वैलक्षण्य दिसूं शकत नाहीं. अशा अज्ञ लोकांना ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानदृष्टीचा फाटा फोडून त्यांनाहि ते तत्त्व दृष्टिगोचर करून दाखवितांना जागतिक भाषेंत शब्दाचा अलौकिक चमत्कार करून दाखविला आहे. हे शब्द व त्यानीं निर्दिष्ट केलेली कल्पना ज्ञानेश्वरांची स्वत:चीच आहे. ते म्हणतात :-
"ठाॐ न पपतां जेयाचा । मनेंसि भुरडली वाचा । तो दे ॐ होये शब्दाचा । चमत्कारू ॥"

२२. ज्ञानेश्वरानीं केलेल्या शब्दाच्या चमत्काराची अपूर्वता दृष्टींत भरण्याकरितां चमत्कार म्हणजे काय याचा थोडा विचार केला पाहिजें. कारण चमत्कारासंबंधीं सामान्य माणसाच्या मनांत अंधुक, अस्पष्ट अशी कल्पना असते. सामान्याहून थोड्याहि भिन्न घटनेला आपण चमत्कार म्हणतो. एकदा विद्यार्थी दहाव्या वर्षीं मॅट्रीकच्या परीक्षेंत पहिला आला तरी आपण त्याला चमत्कार म्हणतो. निसर्गाच्या कोणत्याहि नियमाचा तिथें भंग नाहीं. केवळ सर्वसामान्यपेक्षां बुद्धिमत्ता व परिश्रम अधिक आहेत त्यामुळें या घटनेला उपपत्ति आहे. चमत्काराचा खरा अर्थ म्हणजे एकाद्या घडलेल्या गोष्टीची उपपत्ति जिथें लागत नाहीं तिथेंच तो चमत्कार असतो. उपपत्ति लागली कीं घटना नैसर्गिक होते व चमत्कार रहात नाहीं. उदाहरणार्थ ज्ञानेश्वरानीं भिंत चालविली ही घटना घेऊं. एकादी स्थिर वस्तु दुसऱ्या एकाद्या शक्तीनें हलविल्याशिवाय हलत नाहीं या नैसर्गिक नियमाचा भंग करणारी ही घटना असल्यामुळें तिला चमत्कार म्हणावें लागतें. पण त्यामुळें कोणतीच चालविणारी शक्ति न लावतांच ती भिंत चालविली असें मानतां येत नाहीं. केवळ कोणत्या शक्तीनें ती हलविली हे अज्ञात आहे तोंवरच चमत्कार. जेव्हां शक्ति कोणती व कशी लावली याचा उलडा होईल त्यावेळीं चमत्कारच शास्त्र होईल. सिंगापूरची गोदी समुद्रांतून वाहून नेली याला कोणी चमत्कार म्हणणार नाहीं. कारण ही घटना कशी घडली हे शास्त्रीय नियामांनीं दाखऊन देतां येतें. तेव्हां उपपत्ति लागत नसलेली घटना चमत्कार असें वाटतें. पण खऱ्या अर्थानें तो चमत्कारच नव्हे अज्ञात नियम ज्ञात झाले कीं कालचा चमत्कार आज शास्त्रीय घटना ठरतो. पण ज्ञानेश्वरानीं केला तो चमत्कार याहून चमत्कारिक आहे.

२२. समजा काळोख चमकूं लागला, तळपूं लागला. किंवा विस्तवावर ठेवलेल्या भांड्यांतील पाणी उकळण्याऐवजीं बर्फ झालें तर वस्तुस्वभावाच्या विरुद्ध झालेला हा परिणाम खऱ्या खुऱ्या अर्थानें चमत्कार होय. जोंवर वस्तूचे स्वभावधर्म व निसर्गाचे नियम आहेत तसेंच आहेत तोंवर वरील घटना चमत्कार म्हणूनहि असंभाव्य होत. पण गणीताचे व तर्कशास्त्राचे नियम मोडून चमत्कार करणें निवळ असंभाव्यच नव्हे तर अकल्पनीय होत. वस्तूंचे स्वभाव व निसर्गाचे नियम पालटण्याची कल्पना करतां येते. त्यांत बौद्धिक विरोध कांहींच नाहीं. पण गणीताचे व तर्काचे नियम पालटण्याची शक्यता तर राहोच पण कल्पना करणेंहि अशक्य आहे.

२३. जसें दोन अधिक दोन बरोबर दोन, दोन उणा दोन बरोबर दोन, दोन गुणिले दोन, बरोबर दोन, दोन भागिले दोन बरोबर दोन. तर चमत्कार म्हणूनहि अशक्य. तसेंच बापाच्या बारश्याला हजर राहून त्याच्याच मुलानें त्याच्या पाळण्याला झोंके देणें. ही तर्कदृष्ट्या असंभाव्य घटना चमत्कार कधींच होऊं शकणार नाहीं. ज्ञानेश्वरानीं शब्दाच्या चमत्कारांत हेंच करून दाखविलें आहे. वरतूंच्या स्वभावधर्माच्या विरुद्ध म्हणून निसर्ग नियमाविरुद्ध इतकेंच काय बुद्धीलाहि विरुद्ध वाटावें पण करून दाखविल्यावर पटावें असा हा चमत्कार आहे. तो काय तें आतां पाहूं. त्यामुळें त्याची अलौकिक प्रतिभा, अकुंठित, सर्वगामी, कल्पना व बुद्धि तसेंच शब्दाचे–अर्थ प्रकटताचें अनंतपार सामर्थ्य दिसून येईल, आणि त्याचबरोबर सत्याच्या अतरंगातहि प्रवेश करतां येईल.

२४. हा चमत्कार कोणता व तो कसा केला याचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर जें म्हणतात त्याची वरील असंभाव्य चमत्काराशीं तुलता करून तें वर्णन तंतोतंत जुळतें कीं नाहीं हें वाचकानीं स्वत:च पहावें. ते म्हणतात :– तेणें कारणें मी बोलेन । बोली अरूपाचें रूप दावीन । अतींद्रिय परि भोगवीन । इंद्रियांकरवीं ॥" शब्दामध्यें मी अरूपाचें रूप दाखवीन, इंद्रियातीत असणारा विषयच इंद्रियाकरवीं भोगवीन. केवढी अवघड नव्हे अशक्य प्रतिज्ञा. ज्याला रूपे नाहीं तें अरूप, मत ज्याला रूपच नाहीं त्याचें रूप दाखवावें कसें ? आणि कोणी दाखऊं शकेल कसें ? एवढयानेंच भागलें नाहीं. तर नेत्राचा विषय रूप तो कानाला दाखवावा आणि तोहि रूपप्रत्यय आणून देणारा. एक कानालाच विषय नसलेला अनुभवयोग्य करतो असे नाहीं. तर साऱ्याच ज्ञानेंद्रियांची तृप्ति अतींद्रिय भोगऊन करीन. अगोदर अतींद्रिय. इतकें असून एक शब्दाच्याद्वारें पांचहि ज्ञानेंद्रियांची तृप्ति तें भोगऊन करीन. आणि तेंहि अशा रीतीनें कीं भोगतांना इद्रियांना तें अतींद्रिय आहें याचा प्रत्यय यावा. ही पोकळ प्रौढी नव्हे कीं अशक्य आशा नव्हे

तर पूर्ण केलेली प्रतिज्ञा आहे. हें सांगतांना ते म्हणतात :– "जें बोलणें बोलापरौतें । बोलवलें ।।" शब्दाच्या पलीकडे असणारें शब्दांत व्यक्त करतां आले.

२५. तो चमत्कार ज्ञानेश्वर स्वत:च सांगतात. "ठावो न पावतां जयाचा । मनेंसि मुरडली वाचा । तो देवो होय शब्दाचा चमत्कारू ।।" मनासहित वाचा ज्याचा शोध करावयाला गेली असतां त्यांना तर तो भेटतच नाहीं. पण ठावठिकाणाहि लागत नाहीं तो देव–आत्मा त्या शोध करून हताश झालेल्या शब्दांतच प्रकट होतो आणि हाच सर्वांत मोठा चमत्कार ? शोधवेणाऱ्याला न सांपडणारा न शोधतांच शोधणाऱ्यामध्येंच सांपडावा हा केवढा अगम्य चमत्कार! उपनिषदहि म्हणतें :– यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । आनंदं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्चन ।। ज्याच्यापासून वाणी मनासहित न मिळतांच, मिळत नाहीं म्हणून निवृत्त होतात तो ब्रह्मानंद जाणणारा कशालाहि घाबरत नाहीं. शब्दांत प्रकट झालेलें हें अरूप म्हणजे आत्मरूप त्याची जी नित्य सहजस्थिति तीच खरी भक्ति. तिचेच वर्णन हेंच आत्मस्वरूपाचें प्रभावी व प्रत्यकारक प्रकटन होय. साक्षात्कारी पुरुष इतरांना सर्वसामान्यच दिसतो. पण त्याच्या अनुभवाला सत्य अर्थ अगदींच भिन्न असतो. साक्षात्कारी पुरुषाचा अनुभव इतरांना बुद्धिगम्य, शब्दगम्य नसल्यामुळे सामान्य माणसांच्या अनुभवांत तो रूपांतरित करून तो समजाऊन देण्याचें अपूर्व व अपार कौशल्य ज्ञानेश्वरानीं दाखविलें आहे. आपल्या व साक्षात्कारी पुरुषांच्या अनुभवाच्या अर्थांत असणारा भेद व वैलक्षण्य दाखऊन दिल्यामुळें प्रत्यक्ष नसला तर शब्दप्रत्यय येतो तो बुद्धिविलक्षण वाटला तरी बुद्धिविरुद्धहि नाहां हेंहि तसेंच ध्यानी येते. भक्तिरूप अशी ती आत्म्याची सहजस्थिति ते कशी रंगवितात तें आतां पाहूं.

२६. ज्ञानेंद्रियाचे पांच व कर्मेंद्रियांचे पांच विषय आपणाहून एकमेकापासून सामान्य माणसाला भिन्न वाटतात. पण साक्षात्कारी भक्ताला मात्र ते सर्वच आत्मप्रकाश वाटतात. त्याच्या दृष्टीला विषय हा विषय नव्हे, कर्म हें कर्म नव्हे. तर तो एकसरा प्रकाशणारा आत्म्यप्रकाशच आहे. तें कसें तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "पडिलें चांदावरी चांदिणें । समुद्रीं झाले वरिषणें । विषयां करणें । भेटती तैसीं ।।" चंद्रावर चांदणें पडावें किंवा समुद्रावर पावसाचा वर्षाव व्हावा त्या प्रमाणें ज्ञानी पुरुषाच्या इंद्रियांना विषयांची भेट होते. पृथ्वीवर पडतें तसेंच चांदणें चंद्रावरहि पडतें पण चंद्रावर ते चांदणें म्हणून भिन्न नसून अभिन्न अगा स्वयंप्रकाशच आहे. चंद्राचा भिन्न प्रकाश पृथ्वीवर पडतो म्हणून तें चांदणें. ज्ञानी पुरुषाला आपणाहून भिन्न विषय वा कर्म नसल्यामुळें त्याला ती दोन्हीं आत्मप्रकाशच असा प्रत्यय येतो. आकाशांतून पडतो आहे तोंवर पाऊस. पडल्यावर अभिन्न पाणीच. इतरत्र पडलेला पाऊस तें ठिकाण भिजविण्याचा परिणाम

करील. पण समुद्रावर असा भिन्न परिणाम अशक्य. पडणारा तो पाऊस, ज्यावर पडला तो समुद्र हा आकार ढोबळ दृष्टीला दिसला तरी जलैक्याचा बोधहि कांहीं लपत नाहीं. या ठिकाणीं चंद्र सूर्य हे तेजोगोल आहेत. त्यांत अंतर्बाह्य प्रकाशाशिवाय कांहींच नाहीं ही तत्कालीन रूढ कल्पना ध्यानीं ठेवली पाहिजे. भौतिक शास्त्रांचे आपल्या काळीं असलेले समज गृहित धरूनच तत्त्वज्ञान चालतें. पण तें त्यावर विसंबून असत नाहीं. ते खरें वा खोटें ठरले तरी तत्त्वज्ञानाला काडीमात्र बाध येत नाहीं. असो. हाच सिद्धांत अधिक स्पष्ट करतांना ते म्हणतात :- "देखैं मेघौनि सूटति धारा । तिया न रूपति जैशिया सागरा । तैशीं शुभाशुभें योगेश्वरा । नव्हतीं आनें ।।" जमिनीवर पाऊस पडला तर जमिनीला भोकें पडतात. संवेदन असेल तर जमिनीला तें रुपेलहि. पण समुद्रावर पडलेल्या पावसानें असा बरा वाईट कांहींच परिणाम होत नाहीं याचें कारण समुद्र व पाऊस यांचा अभेद होय. त्याप्रमाणें शुभ आणि अशुभ ज्याला आत्मभिन्न वाटतात त्यांच्यावरच त्यांचा परिणाम होतो. त्यांच्याशीं एकरूप आत्मरूप झालेल्या भक्तावर त्यांचा कांहीच परिणाम होत नाहीं.

२७. आत्मा अभोक्ता तसाच अकर्ता आहे. चैतन्य विषय व कर्म प्रकाशित करतें. प्रकाशाप्रमाणें तें त्यापसून अलिप्त असतें. प्रकाश दुसऱ्या कोणत्याहि वस्तूंत मिसळत नाहीं तसेंच चैतन्यप्रकाशहि. शिवाय चैतन्यरूप आत्म्याला आत्मभिन्न असे विषयकर्म नाहींच. मग तो विषय भोगणार कसा ? कर्म करणार कसा ? "विषयींहि कांहीं । जया आपणपें वाचूनि नाहीं । तया विषय ते कवण काई । बांधति कपणा ।।" ज्याला विषयहि आत्मभिन्न वाटत नाहींत त्याला विषय हे मुळीं विषयच नव्हेत. मग ते त्या आत्मरूपाला बंधन करतील कसें ? तसेंच "कर्माकारा दुजेया । जो करितेपणाचा. आत्मया । अवलहावो ये तो गेलेया । कांहीं उरे ।।" कर्माकार प्रकट करणाऱ्या चैतन्यावर त्याचा कर्ता असा आलेला आळ नाहींसा झाल्यावर, आत्मा निष्कलंक निर्दोष दिसून आल्यावर बंधक असें दुसरें काय उरतें ? म्हणून आत्मरूपाला ना विषय ना कर्म.

२८. स्वरूपस्थिति प्रकट झालेल्या भक्ताला तत्त्वतः विषय कर्म नसलें तरी "तरी देहा जव निर्वाहो । तंव आथि कर्में ।।" प्राक्कर्मानें प्राप्त झालेलें भोगक्षम शरीर आहे तोंवर प्रकृतिरूप म्हणूनच क्रियारूप शरीराच्या योगानें कर्में घडतच असतात. त्याला त्या भक्ताची इच्छा प्रेरणा व प्रयत्न लागतच नाहींत. कर्त्याच्या इच्छेशिवाय कर्म कसें घडूं शकतें हें समजण्याकरिता ज्ञानेश्वरांची कर्माची व्याख्या ध्यानांत ठेवली पाहिजे. ती म्हणजे कर्त्याशिवायच अव्यक्तांत व्यक्तीकार प्रकट करणारा व्यापार म्हणजें कर्म. अर्थात् हें कर्म संकल्परूप आहे

हें सांगावयास नको. संकल्पलाहि कर्ता लागत नाहीं. ती चैतन्याची स्वयंभू इच्छा-शक्तिच आहे. तेव्हां भक्तानें पूर्वी केलेल्या संकल्पामुळें प्रकट झालेलें शरीर त्या संकल्पाप्रमाणेंच अंतापर्यंत वागणार. त्यामुळें शरीराच्या क्रिया व भोग संकल्प प्रकट झाला त्या चैतन्याचे वाटतात. साक्षात्कार प्राप्त झालेल्या पुरुषाला यथार्थ ज्ञानानें भोग व क्रिया संकल्परूप म्हणूनच ज्ञानरूप म्हणून प्रतीत होनात. मग भोग आणि भोक्ता कीं कर्म आणि कर्ता हा भेदभावच नष्ट झाल्यामुळें अविकृत चैतन्यप्रकाशच तेवढा तळातो. तो अनुभव संसारी जीवाच्या भाषेंत ज्ञानेश्वर कसा सांगतात तें आतां पहावयाचें. प्रारंभी भोगाचा अर्थ पाहूं.

२९. स्वरूपस्थितिरूप भक्तींत सदैव रममाण झालेल्या भक्ताला मग "आमोद सुनास झालें।" असात्र प्रत्यय येतो. नाकानें वास घेणें हा अनुभव सर्व-परिचितच आहे. पण सुवासच नाक होणें हा अनुभव अभूतपुर्व आहे म्हणूनच अनाकलनीय आहे. सुवास हा विषय तर नाक त्याचें ग्रहण करणारें इंद्रिय असेंच सामान्य माणसाला वाटतें. याचें कारण दोन्हीहि संवेदन रूप आहेत हें ध्यानीं न आल्यामुळें होय. सुवासाच्या संवेदनावरोवरच नाकाचेहि संवेदन होतेंच. अन्यथा सुवासाचें संवेदन होणारच नाहीं.सुवासाचें संवेदन नाकाला झालें असाच संवेदनरूप अनुभव येतो. नाकानें सुवासाचा प्रत्यय येतो तसेंच वासामुळेंच नाक नावाचें इंद्रिय असल्याचा प्रत्यय येतो. कोणताच वास नसेल तर नाक असल्याची प्रतीतिच मुळीं येणार नाहीं. तेव्हा वासाप्रमाणेंच नाकहि संवेदनरूप आहे असा संवेदनाच्या एकत्वाचा प्रत्यय येणें म्हणजेच वास नाक होणें. सर्व ज्ञानेंद्रियांचेंहि असेंच. इंद्रि-यांच्या योगानें जसा विषयांचा अनुभव येतो तसेंच विषयांच्या योगानें इंद्रियांचा अनुभव येतो. याचें कारण दानहि संवेदनरूप म्हणून एकरूपच आहेत आत्म्याच्या एकरूपत्वाचा प्रत्यय विषय व इंद्रिय यांच्या एकरूप संवेदनातच ज्ञानी पुरुषाला येतो. विषय व इंद्रिय चैतन्यरूप नसतील तर त्यांचा येणारा अनुभव भ्रम ठरेल मग चैतन्यभिन्न भ्रमामुळें अद्वैताचा भंग तर होईलच पण भ्रमाची उपपत्तिहि देतां येणार नाहीं. याकरितां साऱ्याच आकारांचा अंतर्भाव निराकार चैतन्यांतच असतो असें मानणें भाग पडतें. विषय व इंद्रिय जोंवर ज्ञानरूपाशीं एकरूप म्हणून अभिन्न असतात तोंवर त्यांचा विषय म्हणून अनुभव येऊं शकत नाहीं. विस्तव स्वत:ला जाळूं शकत नाहीं तसें ज्ञान स्वत:ला जाणूं शकत नाही. स्वत:ला जाळतां येत नसल्यामुळें अग्नीचें दाहकत्व जसें नष्ट होत नाहीं तसें ज्ञानाला स्वत:ला जाणतां न आल्यामुळें त्याची ज्ञानशक्तिहि नष्ट होत नाहीं. तिथें असणारे विषय व इंद्रिय हें वर सांगितल्याप्रमाणें वास व नाक एकरूपच असतात. ज्ञान भिन्न झाल्यामुळें येणारा त्यांचा भेदानुभव साक्षात्कारी पुरुषाला मात्र अभेदानुभवच वाटतो. विषय, ज्ञानस्वरूपांत न ऐकूं येणारा नाद किंवा नादानेंच ऐकावयाचा

नाद अशा स्वरूपांत असतो. विषयरूपानें प्रकट झाले तरी त्या ज्ञानाचें यथार्थ स्वरूप जाणणाऱ्या भक्ताला तो नादानेंच ऐकावा असा नाद असें वाटतें हाच अर्थ अपोह पद्धतीनें सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात जो न ऐकूं येणारा नाद आहे. कारण तो ऐकावयाला ना श्रोता ना श्रवणेंद्रिय. श्रोता व श्रवणेंद्रिय नसलें म्हणून नाद ऐकूं येणार नाहीं पण नाहींसा होत नाहीं. श्रोत्याला श्रवणेंद्रियानें ऐकूं येणारा नाद विक्रिया उत्पन्न करतो. न ऐकूं येणारा नाद शुद्ध चैतन्यरूप असल्यामुळें विक्रिया उत्पन्न करीस नाही. कारण त्यालाच उत्पन्न होण्याची विक्रिया नाहीं. अशा रीतीनें ज्ञाता, विषय व ज्ञान यांचा एकाकार प्रयत्न आला कीं विषयभोग भोग न रहातां साक्षात्काराचा आनंद असेंच होतें. हा अर्थ उन्मादाच्या आवेशानें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "कोणा कोण भेटें । दृष्टि कैंची फुटे । ऐक्याहिसकट पोटें । आटूनि गेली ॥" कोण कोणाला भेटतो ? दृष्टि कशी प्रकटते ? प्रकाशते ? ऐक्यासकट पोटें आटून गेली षड्रांसांचे अनेक पदार्थ पोटांत गेल्यावर उदर त्यांना जिरऊन एकरूप रस करते तसें स्वाभाविक भक्तीच्या उदरांत अनंत दृश्ये तर जिरऊन एकरूप रस केली जातात. त्याचबरोबर जिरविणारें उदरहि जिरलें जातें. अन्नाच्या रसाबरोबरच उदराचाहि रस होऊन एकच एक रस रहातो. मग "तैसा आत्मत्वें वेठला होयें । तो जेया येया दृश्यातें पाहे । तें दृश्य द्रष्टेपणेंसी होत जाये । तेंयाचेंचि रूप ॥" स्वरूपस्थितिचा साक्षात्कार झालेला भक्त ज्या ज्या म्हणून दृश्याकडे पाहील तें तें दृश्य द्रष्टा म्हणून त्याचेंच रूप त्याला प्रत्ययाला येईल आरश्याच्या अगोदर पहाणाऱ्याचें प्रतिबिंबच दिसावें तसें ज्ञान्याला विषयाऐंवजीं आत्मस्वरूपच प्रथम दिसतें. आग जशी दाह्य पदार्थाला लागतांच त्यालाच आत्मरूप करते व दाह्य दाहक हा भेद नाहींसा होतो. तसा ज्ञानी पुरुषाचा विषयाशीं संबंध येतांच विषयच आत्मरूप होतो. हें कसें होतें हें सांगतांना ते म्हणतात :– "परी अरिसा दिठी पावे । तंव दिठीसी दिठी फावे । तैसें झालें धावे । वृत्तीचे या ॥" आरश्याला दृष्टि भिडतांच दृष्टीलाज दृष्टि भेटते तसें ज्ञानी पुरुषाला विषयांची भेट ही आत्मभेट–आत्मप्रत्यच होते. प्रकृतिधर्माप्रमाणें इंद्रियें विषयांचे ग्रहण करण्याकरितां आपले हात पसरतात तोंच "तेथ संबंधु होये न होये । तव इंद्रियांचें तें नव्हे । मग असतेंचि आहे । संबंधु वावो ॥" इंद्रियांचे विषय विषय न रहातां सदैव असणारें आत्मरूपच प्रकट होतें. संबंध वायफळ, अकिंचित्कर ठरतो. म्हणून ज्ञानी विषयी होऊं म्हणेल तर विषय व विषयी न रहातां न होता तो काय म्हणून रहातो?त्याच्या अनुभवाचा अर्थ काय हे अनुभवैकगम्य आहे. वाणीनें सांगतांच येणार नाहीं. याचें उदाहरण म्हणून ते सांगतात चंद्र चांदणें वेचूं गेल्यास तो काय वेचेल ? स्वप्रकाशच–स्वतःचें स्परूपच. या स्थितींत द्वैत व अद्वैत यांच्यांतील भेद विरोध नाहींसा होतो. जेवढा जेवढा भेद दिसेल तेवढे तो गिळून अद्वैतच परिपुष्ट होतो. द्वैत व अद्वैत यांतील भेद

द्वैतानें तसाच अद्वैतानेहि होतो. अद्वैत द्वैताहून वेगळें राहिलें कीं अद्वैताला प्रतिस्पर्धी द्वैत अभंग रहातें द्वैत, अद्वैत यांतील भेदच नाहींसा झाला कीं नित्य अविकारी अद्वैतच स्वत: सिद्ध होतें. या भक्तींत विषय व विषयी एकरूप होऊन आत्मभिन्न रहात नाहींत. एवढेंच नव्हे तर ईश्वर भक्त यांचाहि भक्तीच्या घरांत काला होतो. लाह्या आणि दहि मिसळून काला करावा तसें भक्ति देव व भक्त यांना मुरडून एकजीव, एकरस करते. मग देवाच्या तोंडात देवभक्तांचा घांस तर भक्ताच्या तोडांत भक्त देवाचा घांस. दोघे दोन म्हणून रहात नाहींत, इतकेंच नव्हे तर एक म्हणूनहि रहात नाहींत. "ऐक्याचें एकपण सरें । जेथ आनंदकणहि विरै । कांहींची नुरोनि उरे । जें कांहीं गा ॥" तेथें ऐक्याचें एकपण संपतें. दोन नाहींत तिथें एकाला अर्थ काय; थारा काय ? कारण एक म्हणणारा एक-या संख्येहून भिन्न रहातोच. म्हणून या अद्वयानंदेाला एकहि म्हणता येत नाहीं. आनंदाचें आनंद म्हणून वैशिष्ट्य नाहींसें होतें. आनंदाहून भिन्न जर कांहींच नाहीं तर आनंदाचा आनंद म्हणून वेगळा प्रत्यय कसा यावा ? एकपणहि नाहीं, आनंदकणहि नाहीं तर रहातें उरतें तें काय ? कांहींच नसल्यावर उरतें तें. भावावरोबर अभावालाहि आश्रय असणारें, दोघांमध्येंहि अनुस्यूत असून दोघाहूनहि वेगळे असणारें कांहीं तरी अनिर्वाच्य असें निरास न करतां येणारें कांहीं तरी रहातें. कारण निरासालाहि आधार त्याचाच. उपास्य देव स्वभावत:च चैतन्यरूप होता. पण नामरूपाचा आकार आविष्कार तसाच आवरणरूप होता. स्वाभाविक भक्तीच्या भट्टींत त्यांची आटणी झाल्यावर हरिहर नामरूपरहित चैतन्यच झाले. आतां चतुर्भुज हरि नाहीं कीं पंचमुख हर नाहीं. आहे तें एक शुद्धचैतन्य. देवच नाहीं तर भक्ति करावी कशी ? व्हावी कशी ? "भलतेणें देवें । भलतेणें भक्त होआवे । झाला तरी आघवें । आपणचि जो ॥" पाहिजे त्यानें देव व्हावें, व्हाहिजे त्यानें भक्त व्हावें. प्रत्यवाय नाही कीं प्रतिबंधहि नाहीं कारण तें सत्यच आहे. चैतन्य स्वभावत:च उपास्य आहे–प्रेमाचा आत्यंतिक आधार आहे. मग चैतन्यरूप ईश्वरानेंच ईश्वररूप धारण केलें तर त्यांत फसवाफसवी, तोतयेंगिरी नाहींच. अशाहि एकाकार स्थितींत भक्तीची उर्मी उठली तर देवावरच सर्व भागविलें पाहिजे. देवच देवाचें आसन, पूजासंभार, नैवैद्यहि तोच. ही अकृत्रीम स्वाभाविक पूजा आहे. अक्षतामध्यें जर देवता आहे तण तिथेंच पुजाद्रव्य अक्षता असल्यामुळें निराळी पूजा न करतांच ती पूजा अखंड चालूंच आहे. मग नव्यानें अक्षतांनीं पूजा करण्यांत अर्थ काय ? ही चमत्कारिक भक्ति एका चमत्कारिक रुपकाच्या उदाहरणानें ज्ञानेश्वर सांगून भोग विषय व भक्तिविषय ज्ञान्याला आत्मरुप वाटूनहि त्याचा विलास कसा समंजस आहे हें दाखवितात व विषयाचा उपसंहार करतात. "आपणचि चेंडू सुटे । मग आपण या उपटे । तेणें उधळितां दाटे । आपण पांचि ॥ ऐसी जरी चेंडुफळी । देखिजे का एकें वेळीं । तरी बोलिजे हे

सरळी । प्रबुद्धाचि ।।" चेंडू जर स्वत:च्याच हातातून सुटून स्वत:च्याच भूमीवर आदळून पुन: स्वत:च्याच हातांत आल्याची चेंडूफळीं जर कोणी कोठें पाहिली असेल त्यालाच साक्षात्कारी पुरुषाची ही रीत, वागणूक समजेल. आता ज्ञान्याचा कर्मानुभव पाहूं.

२९. स्वरूपस्थितिरूप भक्तींत होणारा विषयभोगांचा अर्थ त्या भक्ताला कसा दिसतो तें एथवर दाखविलें. तो लोकविलक्षण लौकिक भाषेंत आणून एरवीं अकल्पनीय असा अनुभव प्रत्यक्ष प्रतीतिगम्य नसला तरी कल्पनागम्य ज्ञानेश्वरानीं केला आहे. त्याचा खरा व पुरा अर्थ म्हणजेच साक्षात्कार. विषयज्ञानाप्रमाणेंच भक्तांना येणारा कर्माचा अनुभवहि तसाच लोकविलक्षण आहे. तो कसा हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तैसी क्रिया कीर न साहे । तंही अद्वैतीं भक्ति आहे । हें अनुभवाचिजोगेंनोहे । बोला ऐसें ।।" क्रिया लेशमात्रहि खपत नाहीं तरी अद्वैतांत भक्ति आहे हें बोलून दाखविण्याजोगें तत्त्व नव्हे. केवळ अनुभवच तें जाणूं शकेल. अभेद भक्ताचें सारें जीवनच भक्तिरूप असल्यामुळें त्याचे ज्ञान व कर्में हीं स्वाभाविकरीत्या भक्तिच असतात. ती करावी लागत नाहीं. म्हणून क्रिया तिथें केवळ निरुपयोगीच नव्हे तर प्रतिबंधक होते. भक्तीचा अर्थ प्रेम व ज्ञान यांचें ऐक्य हा ध्यानी ठेवला कीं भक्ताचें आत्मरूप तीच अखंड भक्ति हे उघड दिसतें. वस्तुस्वरूपाच्या ठिकाणीं क्रिया निष्फल आहे. आगीला जसें उन करण्याचा खटाटोप व्यर्थ. तो करून साधत नाहीं पण न करतांच सिद्ध असतो. तशी अद्वैतभक्ति करूं म्हटल्यानें करतां येत नाहीं पण न करतांहि सदैव होतच असते. सारींच कर्में भक्तिरूप असतात. तें कसें तें सोदाहरण दाखवितांना ते म्हणतात :- "तेव्हां पूर्वसंस्कारछंदें । जें कांहीं तो अनुवादे । तेणें आळविलेनि वो दे । बोलेता मीचि ।।" तेव्हां पूर्वसंस्काराच्या अनुवृत्तीनें तो जें जें बोलतो त्यांनीं त्यानीं मलाच आळविलें असें होतें. हें जाणून त्याला प्रतिसाद म्हणून ओ मीच देतो. आणि बोलणारा ओ देणाऱ्यासारखा मीच असतो. ज्ञानेश्वरांची शब्दाच्या कांटेकोरपणाविषयींची दक्षता उल्लेखनीय व चट्दिशीं डोळ्यांत भरणारी आहे. इथें "वदे" न म्हणता ते "अनुवादे" म्हणतात. अनुवादणें म्हणजे पूर्वी बोललेंच पुन्हा बोलणें. ग्रॅमोफोनची प्लेट किंवा टेपरेकार्डर एकदा संस्कार केलेलेच पुन: पुन: जश्याचें तसें परत बोलतात, तसें पूर्वसंस्कराच्या उर्वरित बळानें देह क्रिया करतो देहांत असणारा विदेही आत्मा केवळ पहात असतो. त्या क्रियेच्या संबंधांत त्याची इच्छा व प्रयत्न असत नाहींत. त्यामुळें तो असलेल्या देहाकडून घडलेल्या क्रिया इतर क्रियापासून भिन्न अतत नाहींत. त्याला इतर कोणी नाहींत तसेंच कर्महि ज्ञानाकाराहून भिन्न नाहीं. इतरांना जरी तो हेतुपूर्वक,प्रयत्नपूर्वक बोलतो असें वाटलें तरी सर्वज्ञ सर्वात्म्याला तो आपल्यालाच आळवतो हें

समजत असल्यामुळें तो बोलेल त्याला तो ओ देतो हीच त्याच्या भक्तीची प्रमाणमुद्रा. इथें बोलणारा, त्याचे शब्द, व ऐकणारा एकच असल्यामुळें बोलणें अशक्य होतें. बोलणारा आत्मरूप तसें शब्द व ते ऐकणारा आत्मरूप मग बोलण्याची क्रिया व्हावी कशी ? एकार्णवांत सारी पोकळी पाण्यानें भरून गेल्यामुळें वहाण्याची क्रिया अशक्य. तसें आत्मस्वरूपाच्या एकार्णवांत बोलण्याची वगैरे क्रिया अशक्य. बोलत असतांहि असणारें हें खरेंखुरें मौन. हीच आत्मरूपाची खरी स्तुति. खरें आळवणें. कारण आत्मरूपाचें राशिनांवच मुळीं मौन. म्हणून मौनाने पुकारल्यावर तो ओ देतो.

३०. जी गोष्ट बोलण्याच्या क्रियेची तीच पहाण्याच्या क्रियेची. तें कसें तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :– "तैसेंचि बुद्धि कां दिठी । जें तो देखो जाय किरिटी । तें देखणें दृश्य लोटी । देखतेंचि दावी ।।" बोलण्याप्रमाणेंच बुद्धि अगर डोळा यांनीं तो विषय पाहूं गेल्यास त्याच्या पहाण्यामुळेंच दृश्य पलीकडे लोटलें जाऊन पहाणाराच पहाण्याला दिसतो. त्याची दृष्टिच अद्वैत बोधाची असल्यामुळें, पाठीवरील अक्षरें जशीं हातांनीं पुसतां येतात तसेंदृश्य द्रष्टा हा भेद पुसूनच पहातें. मग एकच द्रष्ट्याचें दृशिरूपच सर्वत्र दिसतें. आरश्यामध्यें आरश्याऐवजीं पहाण्याचेंच रूप दिसावें तसें दृश्याच्या रत्नाच्या आरशांत आपलें रूपच द्रष्टा पहातो. विषयाच्या ऐवजीं द्रष्टाच द्रष्ट्याला भेटतो तिथें एकपणामुळें द्रष्टपेणहि रहात नाहीं. पहाण्याच्या क्रियेला द्रष्टा व दृश्य यांचे द्वैत आवश्यक आहे. तें द्वैतच जिथें नाहींसें होतें तिथें पहाण्याची क्रिया घडली असें म्हणतांच येत नाहीं. द्रष्ट्याहून दृश्य भिन्न नाहीं तिथें द्रष्टज्ञानें पाहिलें काय ? कांहीं नाहीं. "तैसा मी होऊनि देखतें । तो घेऊं जाय दृश्यातें । तेथ दृश्य ने तिथें । द्रष्टृत्वेंसि ।।" तो भक्त "मी" असून–आत्मरूप असून–द्रष्टा होऊन दृश्य पहावयाला गेला कीं तिथें ना दृश्य ना द्रष्टा तर दोन्हीचा आधार आणि या दोन्ही आकारांनीं तळपणारें एकच एक चैतन्य मग तिथें द्रष्टाहि नाहीं कीं दृश्यहि नाहीं तिथें पहाण्याची क्रिया म्हणजे अक्रिय, अविक्रय स्वरूपच. तिथें क्रियेचा संपर्कच नाहीं. इतरांना वाटणारी क्रिया त्याला स्वत:ला आत्मप्रकाशच अशी प्रतीत होते. इतराप्रमाणेंच दृश्य आहे तसेंच दिसतें. त्याचा अर्थ मात्र आत्मभिन्न पदार्थविषय नसून आत्मरूपाचा प्रकाश–विलास असा होतो. मग तो पहातो म्हणावें कीं पहात नाहीं म्हणावें ? पहातो म्हणावें तर दृश्याऐवजीं दृश्यसंवेदनच त्याला अनुभवाला येतें. थोडक्यांत दर्शनाचा विषय म्हणून दृश्य न दिसतां संवेदनच दर्शनच दृश्याकार भासते. म्हणून तो दृश्य पहात नाहीं म्हणावें तरी अर्थ भिन्न असूनहि दृश्यसंवेदन इतरासारखेंच त्याला होतें. दृश्य पदार्थ आहे तसाच भासतो. याला पहाणेंहि म्हणतां

येत नाहीं कीं न पहाणेंहि म्हणतां येत नाहीं. आणि हेंच आत्मस्वरूपाचें सर्वांगीण सत्य दर्शन. व्यक्तांतहि अव्यक्त, विभक्तांतहि अविभक्त, जडांतहि चैतन्य दिसणें हाच व्यापक साक्षात्कार. व्यक्त वगळणारें अव्यक्त हें अपुरें स्वरूप, संपूर्ण स्वरूप नव्हे. व्यक्ताव्यक्त व्यापूनहि त्यांच्या पलीकडे असणारें तत्त्वच खरें आत्मरूप होय. त्याचा अनुभव भक्ताला व्यक्तांत व अव्यक्तांत सारखाच येतो.

३१. बोलणें आणि पहाणें या क्रियाप्रमाणेंच चलनवलनाची क्रियाहि भक्ताला आत्मरूप अशी कशी अनुभवाला येते हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "आकाश हें आकाशें। दाटलें न ढळेचि जैसे। मियां आत्मेन आपणपें तैसें। जालें तया ॥ कल्पांतीं उदक उदकें। रुंधलिया वाहों ठाके। तैसा आत्मेन मियां एकें। कोंदला तो ॥" आकाशानेंच सर्व व्यापल्यामुळें तें आपल्याच विस्तारानें बंदिस्त झाल्यामुळें ढळूं शकत नाहीं. तसें आत्मरूपाशीं अभिन्न असणारा भक्तहि आत्म्याच्या आकाशाहून अनंत पटीनें व्यापकत्वामुळें कांहींच चलन वलन करूं शकत नाहीं. कुठें हलावें म्हटलें तर स्वतःच्या रूपानेंच तो अडविला जातो. एकार्णवाच्या वेळीं सारी पोकळीच पाण्यानें भरून गेल्यामुळें त्याला वहावयाला वावच नाहीं म्हणून तें स्थिर अचल रहातें तसेंच भक्तीच्या एकार्णवांत दुजें म्हणून उरलेच नसल्यामुळें चलन वलनात्मक क्रिया अशक्य होतें. तसेंच सर्वच "मी" सर्वात्मा झाल्यामुळें त्याचें येणें जाणें खुंटलें. पण हीच खरी यात्रा. न चालतांहि जिथें जिथें म्हणून यात्रेला जावें तिथें तिथें तो आधींच सर्व व्यापकत्वामुळें पोंचलाच आहे. म्हणून ईश्वरदर्शनाला यात्रा करण्याचा विलंबच नाहीं. हीच सिद्ध यात्रा खरी होतें कारण पावलागणिक सफल होते. खरा भक्तच खरा यात्रेकरू. कारण तो सदैव यात्राच करीत असतो व ती सदैव सफलहि होत असते.

३२. या सर्वांचा संक्षेप व उपसंहार करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "क्रियाजात मी जालेपणें। घडे कांहींचि न करणें। तेयाचि नांव पूजणें। खुणेचें माझें ॥ म्हणौनि करीतयाहि वोजा। न करणें कपिध्वजा। निफजे तेथ महापूजा। पूजि तो मातें। सारें क्रियाजातच "मी" झाल्यामुळें कांहींच नविन घडत नाहीं. कारण "मी" कांहीं नव्यानें घडत नाहीं. क्रिया आत्मरूप झाल्याप्रमाणें आत्मप्रकाशरूपच होतें. तिचें क्रियात्व जाऊन ती प्रकाशरूप असेंच दिसून येतें. तत्त्वतः घडतें तें कांहीं न करणें. आणि हेंच खुणेचें पूजणें होय. इतरांना क्रिया वाटली तरी ईश्वराला ती भक्ति आहे हें जाणवतें. खरी पूजा ती हीच "पूजा कांहीं न करणें।" कांहींच न करणें हे आत्मरूपाशिवाय इतरत्र अशक्य आहे. अशा रीतीनें

कर्म करीत असतांहि त्याच्या सर्व कर्मापासून न करणेंच निष्पन्न होतें हीच महा-पूजा, प्रारंभ होऊन शेंवटला जाणारी पूजा ही अल्प पूजा होय. जी कालातीत असून सदैव घडत असते तीच महापूजा. तिला प्रारंभ ना शेवट. अविरत अनंत असणारी ही पूजा खऱ्याखुऱ्या अर्थानें महापूजाच नव्हें काय ? हीच ज्ञानेश्वरांची भक्ति, हीच खरी भक्ति, परमभक्ति. ती सिद्ध आहे साध्य नव्हें, साधन तर नव्हेच नव्हे.

३३. अशी ही भक्ति स्वाभाविक स्थिति असूनहि लोकविलक्षण आहे. त्या लोकविलक्षण अनुभवाचें लौकिक भाषेंत अलौकिक चित्र रेखाटून ज्ञानेश्वरानीं शब्दाचा अभूतपूर्व असा चमत्कार केला आहे. यामुळें त्या स्थितीचें ज्ञान न झालें तरी ज्ञान झाल्याचा आनंद तरी खास मिळेल. इतकें तें प्रभावी व प्रत्ययकारी आहे.

यानंतर ज्ञानेश्वरांच्या नैतिक तत्त्वज्ञानाचा विहंगम दृष्टीनें परिचय करून घेऊन हें आत्मदर्शन संपवूं.

—o—

प्रकरण २८ वें

ज्ञानेश्वराचें नैतिक तत्मज्ञान

१. ज्ञानेश्वराचें नैतिक तत्त्वज्ञान जसें भव्य तसेंच उदार. शास्त्रीय कांटेकोरपणा सहानुभूतीनें अंतर्बाह्य व्यापला आहे, भावनेच्या ओलाव्यानें तें स्निग्ध झालें आहे. नियमांच्या बंधनातच त्याची उपयुक्तता व उपपत्ति त्यांत उघड दिसतें. सत्यामुळें तें जसें आवश्यक वाटतें तसें सौंदर्य व माधुर्य यामुळें आकर्षक वाटतें. त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत नीति हें बंधन नसून अलंकार आहे. प्रतिबंधक नसून स्वातंत्र्य देणारें आहे. तिथें दोषावद्दल घृणा, तिटकारा असेल तर ते असलेल्या माणसावद्दल अपार, अनंत अशी करुणा आहे. पापी माणसाचा त्यांना राग येत नाहीं; अनुकंपा वाटतें अनीतिमान मनुष्य अनीतीनें कां वागतो याचेंच त्यांना गूढ वाटतें त्यांच्यापासून इतरांना होणाऱ्या त्रासापेक्षां त्यांना स्वतःला भोगाव्या लागणाऱ्या कर्मफलाच्या यातना अधिक जाणवतात. दुर्वृत्त माणसावद्दल इतकी आपुलिकी दुसऱ्या कोणीच दाखविली नाहीं. असें हें तत्त्वज्ञान मधुर कर्कशपणा, राकटपणा यांचा त्यांत संपूर्ण अभाव आहे. म्हणूनच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला जागतिक वाङ्मयांत तोड नाहीं असें गुरूदेव रानड्यानीं अनेक वर्षांपूर्वीच लिहून ठेवलें आहे. तें तत्त्वज्ञान अत्यंत विशाल सर्वंकष असल्यामुळें एका प्रकरणांत त्याचा पुरा परामर्ष घेणें अशक्य आहे. केवळ विहंगम दृष्टच। त्याची रूपरेषा देऊन त्यांचें वैशिष्ठ्यच तेवढें येथें दाखवावयाचें आहे.

२. इतकें असून ज्ञानेश्वरांच्या नैतिक तत्त्वज्ञानाचा स्वतंत्र अभ्यास आजवर झालाच नाहीं. भारतीय दर्शनसंप्रदायांत नीतिशास्त्र हें तत्त्वज्ञानाचें एक अंग असें मानलेलेंच नाहीं. कारण नैतिक आचरणानें अत्यंत शुद्धांतःकरण झालेलाच तत्त्वज्ञानाचा अधिकारी मानला गेल्यामुळें त्याला परत नीतिशास्त्र शिकविण्यांत कांहींच अर्थ वा स्वारस्य नव्हतें म्हणून नीतिशास्त्र इथें धर्मशास्त्रांतच समाविष्ट झालेलें होतें. त्याचा विचार स्मृती, महाभारतासारखा इतिहास, पुराणें यांच्यांत झाला. तिथें नीनीला धर्म हीच संज्ञा दिली गेली आहे. अनेक नैतिक समस्या

सोडविणाऱ्या महाभारताला खुद्द भारतकारानींच "लोकावतारणार्थंच धर्मप्रवचनं केले आहे अर्थात् हा इतिहास निवळ पूर्ववृत्त जीवंत ठेवण्याकरितां नाहीं तर त्यानें शिकविलेले धडे संग्रहित करण्याकरितां, त्याचा उहापोह करण्याकरितां आहे. अशा रीतीनें नीतिशास्त्र हें धर्मशास्त्रच मानलें गेलें. नीति याचा अर्थ राजनीति, असाच भारतांत झाला. जसें कामंदकीय नीति, कणिकनीति, नारदनीति वगैरे. तत्त्वज्ञानाला सांगतां येण्याकरितां इथें ज्ञानेश्वरांच्या नीतीचा थोडासा विचार कर्तव्य आ ; संपूर्ण विचार करावयाला एक विस्तृत ग्रंथच लिहावा लागेल.

३. ज्ञानेश्वरांचें नैतिक तत्त्वज्ञान तीन पातळीवर सांगितलें गेलें आहे. हें ध्यानीं न घेतल्यास त्यांच्या वचनात विसंगतिच काय पण विरोधहि दिसेल तेव्हां या तीन पातळ्या कोणत्या हें समजून घेणें अत्यावश्यक आहे.

४. त्या तीन पातळी म्हणजे अंतिम सत्याच्या दृष्टानें नीति, आदर्श नीति व व्यवहार्य नीति या होत. अंतिम सत्यांत भेदच नसल्यामुळें नीति अनीति, धर्म अधर्म, पाप पुण्य हा भेदच नाहीं. तिथें साराच ज्ञान प्रकाश. नीतिप्रमाणें अनीतिहि ज्ञान प्रकाश. त्यांच्यातआकारभेद व त्यामुळें परिणाम भेद असला तरी तो केवळ चित्ररूपच-वस्तुरूप नव्हे. साक्षात्कारस्थितींत "भक्ति आणि अभक्ति । ताट झालें एकें पांति । कर्माकर्मांचिया वाती । माल्हउनियां" तिथें भक्ति व अभक्ति—म्हणजे नीति व अनीति, धर्म अधर्म, पुण्य पाप; कर्तव्याकर्तव्य दाखविणाऱ्या भेदावर अधिष्ठित अशा वाती मालऊन एकाच पंक्तीत भेदभाव, विरोध टाकून स्नेहभावानें रसाचा आस्वाद घेतात. त्या स्थितींत नैवतस्य कृतेनार्थोनाकृतेनेह कश्चन" त्याला केल्याचा अगर न केल्याचा हर्ष वा विषाद होत नाहीं. मिळवावयाचें कांहीं राहिलेलें नाहीं. असलेलें कांहीं गमावलेंहि जात नाहीं. कांहीं करा अगर न करा आहे तीच स्थिति नित्य व अविकृत. उपनिषदहि याचाच पाठपुरावा करतें. मुक्ताला "किमहं पुण्यं नाकरवम् । किमहं पापमकरवम् ।" अशी हळहळ तळमळ असत नाहीं कांहींहि करणें आणि काहींच न करणें हें अंतिम सत्याच्या दृष्टीनें सारखेंच आहे तियें विक्रियाच नसल्यामुळें आहे. त्याहून भिन्न कांहीं घडूंच शकत नाही. उपनिषद सांगतें "न पुण्येन वर्धते न पापेन कनीयान् भवति ।" पुण्यानें तो वाढत नाहीं पापानें रोडत नाहीं. हाच अर्थ सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "तैसें भलतें करितां । येथें पाविजे कांहीं आतां । ऐसें नाहीं न करितां । ठाकिजेना ।।" भलतेंच कर्म करूनहि त्याला पुण्य पाप लागत लागत नाहीं की त्यांचें फल सुख दुःखहि भोगावें लागत नाहीं. न केल्यामुळें त्याचें

काहींच अडत नाहीं. तेव्हा सत्कर्म आणि दुष्कर्म तिथें अकिंचित्कर असतात. थोडक्यांत म्हणजे अर्थशून्य असतात. जिथें नीतीला अर्थच नाहीं तिथें नीतीचा उपदेश तो काय करावयाचा ? आणि त्याचा उपयोग तरी काय ? म्हणून त्या दशेंत "जाला स्वेच्छाचि विधि । स्वैर जाला समाधि ॥" स्वत:ची इच्छा हाच विधि, मन मानेल तें चिंतन समाधि असेंच प्रत्ययाला येतात. हें अंतिम सत्य म्हणजे चैतन्याचा सहज प्रकाश म्हणजेच भक्ति. पण या "दशेचा वेव्हारु । असाधारण ॥" या दशेचा व्यवहार अलौकिक आहे. इतरांना अगम्य आहे. तसेंच लौकिक व्यवहारहि भक्ताला असेंच अगम्य वाटतात. कारण ही भक्ति कोणहि कोणाची करित नाहीं. इतकें असून भक्ति निरंतर होतच असते. "निफज ना निमे । अंगें अंग घुमें । सुखा सुख उपमे । देववेल यया ॥" ही भक्ति उत्पन्नहि होत नाहीं कीं थांवत नाहीं. कारण स्वरूपच स्वरूपाची भक्ति सहजच करीत असतें. म्हणून आत्मस्वरूपाप्रमाणेंच त्याची भक्ति नित्य, सनातन अशीच असली पाहिजें. सुखाचें संवेदन स्वत: सुखरूप असूनहि त्याचा भोग घेतें. तसेंच आत्म-स्वरूपच क्रियाशिवायच करित असतें.

५. या पातळीवरून नैतिक तत्त्व कसें दिसेल ? तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :- "स्वर्गनरकसूचक । अज्ञान व्यालें धर्मादिक । तें त्यजुनि घाली अशेख । ज्ञानें येणें ॥" तसेंच "धर्माधर्माचें टवाळ । दावी अज्ञान एकमूळ । तें त्यजुनि त्यजी सकळ । संसार जात ॥" स्वर्गनरक प्राप्त करून देणाऱ्या पुण्या-पापाच्या कल्पना अज्ञान जन्य आहेत. अज्ञान नष्ट झालें कीं ना पुण्यपाप, ना स्वर्ग नरक. धर्माधर्माचा हा बागुल बोवा एका अज्ञानमुळेंच आस्तित्वांत येतो तें एक अज्ञान घालविलें कीं धर्माबरोबरच सारा संसारहि ही सोडला जातो. अंतिम सत्याचा साक्षात्कार झालेल्याच्या दृष्टीनें ही वचनें सांगि-तलीं आहेत. हें ध्यानीं न ठेवल्यास ज्ञानेश्वर धर्म अधर्म, पुण्य पाप, स्वर्ग नरक मानीत नाहींत असा विपर्यास होईल आणि याला त्यांच्याच शेंकडो वचनांचा विरोध येईल. धर्म सांगेल तें राज्यहि तृण मानावें; घे म्हणेल तें विषहि नि:शंक प्यावें. कारण दृष्टा दृष्टाचा सखा एक धर्मच आहे असें ते कळवळचानें, कळकळीनें सांगतात. तें अर्थात् बद्धमुमुक्षूंच्या दृष्टीनें. वरच्या पातळीवरचीं तत्वें खालच्या पातळीवर लावता कामा नये, नाहींतर "आनीं आन करतां । नाश होईल जीविता । भलत्याच ठिकाणीं, भलत्याच वेळीं भलतेंच केलें तर नाश अटळ.

६. आतां आदर्शनीति पाहूं. आदर्शनीति म्हणजे जिथें नियम नियंत्रण न रहातां स्वयप्रेरणाच होतात. नीति स्वयंचालित होते. नीतिभिन्न कर्म करण्याची शक्यताच रहात नाहीं. इतकेंच नव्हे तर अनीति कशी करतां येईल याची त्याला

कल्पनाहि करवत नाहीं. करावें तर नैतिक कृत्य अनीति करूं म्हणेल तर "नाइकणें तें कानचिवाळी । न पहावें ते दिठीच गाळी । अवाच्य तें टाळी । जीभ चि पैंगा ॥ वातीपुढां जैसें । पळो लागे काळवसें । निषिद्ध इंद्रियां तैसें । समोर नोहे ॥" ऐकूं नये तें कानच ऐकत नाहींत, पाहूं नये तें डोळेच पहात नाहींत बोलू नये सें जीभच बोलत नाहीं. नैतिकदृष्ट्या निषिद्ध पदार्थच इंद्रियासमोर येत नाहीं. मग त्याच्या त्याग स्वीकाराची गोष्ट कशाला ? जसें आपण डोळ्याऐवजी कानांनीं पहाण्याची इच्छा करूं शकत नाही तसें आदर्श नीतिमानें अनैतिक कृत्य करण्याची इच्छाच मुळीं करूं शकत नाहीं. मग ती प्रत्यक्ष करण्याची गोष्ट कशाला ?

७. ज्यावेळीं अद्वेष्टत्वादिक व अमानित्वादिक सर्व सद्गुण स्वयंपूर्ण स्वतः कार्यकारी होतात तिथें आदर्श नीति पूर्णतेला पोंचलेली असते. हे ज्ञानगुणांचे मेळावे यथार्थ ज्ञान असलें तरी तें ज्ञान अजून कोंवळेच आहे. पूर्ण परिपक्व, दृढ झालेलें अंतिम ज्ञान नव्हे हेंहि सांगण्याअ ज्ञानेश्वर चुकत नाहींत. कारण ते भेदावर अधिष्ठित म्हणून एकदेशी अस्थीर असतें. अंतिम साक्षात्कारात त्याची पूर्णता होते.

७. व्यवहार्य नीति म्हणजे ज्ञानेश्वरांनीं केलेला नैतिक सद्गुणाचा उपदेश परिश्रमपूर्वक प्रयत्न करून थोडें यश थोडें अपयश मिळवित पूर्णतेकडें प्रगति करणें हें कसें करावें याचें बाराव्या अध्यायांत संक्षिप्त मार्गदर्शन केलें आहे. त्याचें नैतिक सद्गुणांचे वर्णन जसें आकर्षक तसेंच मार्गदर्शकहि आहे. प्रत्येक साधकानें चित्त शुद्ध करून ते नैतिक सद्गुण अगीं वाणण्याचा प्रयत्न करावा. ज्ञानेश्वर नीतिशास्त्राचा उपदेश करीत नव्हतें. नैतिक तत्त्वज्ञान सांगत होतें. दीपस्तंभा-प्रमाणें त्यांच्या प्रकाशांत साधकांनीं वाटचाल करावी.

८, यथाशक्ति, यथामति ज्ञानेश्वरांच्या अनुग्रहानेंच त्यांच्या वचनांचा जो अर्थ सुचला आणि सुटला तो शक्य तोंवर त्यांच्याच शब्दांत मांडण्याचा प्रयत्न मी केला. विचक्षण सहृदय वाचकांनीं मूळाशीं त्याचा पडताळा पूर्वग्रह सोडून पहावा. त्यांच्या वचनाला विरुद्ध वा विसंगत असेल ते खुशाल चूक म्हणावें. पण मी म्हणतो तो अर्थ त्यांच्या शब्दांतून निघतो कीं नाहीं याचा कसोशीनें अभ्यास करावा. ही विनंति करून हे आत्मदर्शन संपवितो.

—o—

उपसंहार आणि ग्रंथपरिहार.

आपुलिया वळें नाहीं बोलवत । सखा कृपावंत वाचा त्याची ॥
साळुंकी मंजुळ बोलतसे वाणी । शिकविता धणी वेगळाची ॥
काय म्यां पामरें बोलावीं उत्तरें । परि त्या विश्वंभरें बोलविलें ॥
तुका म्हणे त्याची कोण जाणे कळा । वागवी पांगुळा पायावीण ।

× × ×

करवली तैसी केली वटवट । वाकुडी कीं नीट देव जाणे ॥

× × ×

फोडिलें भांडार धन्याचा हा माल । मी तंव हमाल भारवाही ॥

× × ×

सायिखडेचाचें बाहुले । चालविल्या सूत्राचेनि चाले ।
तैसा मातें दावित बोले । स्वामी तो माझा ॥

× × ×

तरि न्यून तें पुरतें । अधिक तें सरतें ।
करुनि घेयावें हें तुमतें विनवित असे ॥

ॐ तत् सत्
श्रीकृष्णार्पणमस्तु.

आमची कांहीं प्रकाशनें ;

		किंमत
१. श्री गुरुदेव रानडे	प्रा. भा. र. मोडक M.A., Ph. D. सौ. वसुधा मोडक M. A.	३-००
२, गुरुदेव रानडे व त्यांची पारमार्थिक शिकवण	ग. वि. तथा काकासाहेब तुळपुळे M.A.	१५-००
३. श्री ज्ञानेश्वर चरित्र	रा. ना. सराफ	८-००
४. ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान	सौ. पद्मा कुलकर्णी M A.	१८-००

❀

मागणी करणेचा पत्ता : गुरुदेव मंदिर : हिंदवाडी

बेळगांव.

Cover Printed by Shakuntala Printers, Belgaum